Xavier
ZUBIRI

TRES DIMENSIONES DEL SER HUMANO: INDIVIDUAL, SOCIAL, HISTÓRICA

Alianza Editorial
Fundación Xavier Zubiri

Tres dimensiones del ser humano:
individual, social, histórica

XAVIER ZUBIRI

Naturaleza, Historia, Dios (1.ª ed., 1944 en Editora Nacional; 9.ª edición en Alianza Ed., 1987)
Sobre la esencia (1.ª ed., 1962 en Moneda y Crédito; 5.ª edición en Alianza Ed., 1985)
Cinco lecciones de filosofía (1.ª ed., 1963 en Soc. de Estudios y Publicaciones; 6.ª ed., en Alianza Ed., 1988)
Inteligencia sentiente/Inteligencia y realidad * (1980/1991)
Inteligencia y logos (1982)
Inteligencia y razón (1983)
El hombre y Dios (1984)
Sobre el hombre (1986)
Estructura dinámica de la realidad (1989)
Sobre el sentimiento y la volición (1992)
El problema filosófico de la historia de las religiones (1993)
Los problemas fundamentales de la metafísica occidental (1994)
Espacio. Tiempo. Materia (1996)
El problema teologal del hombre: Cristianismo (1997)
El hombre y la verdad (1999)
Primeros escritos (1921-1926), (1999)
Sobre la realidad (2001)
Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944) (2003)
El hombre: lo real y lo irreal (2005)

Xavier Zubiri

Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica

Alianza Editorial
Fundación Xavier Zubiri



Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-9088-0
Depósito legal: M. 50.063-2005
Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Coto de Doñana, 10. 28320 Pinto (Madrid)
Printed in Spain

PRESENTACIÓN

El 17, el 24 y el 31 de enero de 1974, X. Zubiri impartió en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid el curso que ahora editamos. El 3 de septiembre del año 1973 acababa de cumplir 75 años. I. Ellacuría, colaborador intelectual e íntimo amigo de Xavier, grabó la segunda de las sesiones para sus estudiantes de filosofía de la Universidad Centroamericana de San Salvador. Los alumnos quedaron sobrecogidos. La velocidad a la que dictaba las lecciones hacía que fuera imposible tomar apuntes. Parece que X. Zubiri no podía escribir antes de hablar, pero misteriosamente, a partir de unas insignificantes palabras clave perdidas en unas fichas blancas, surgían unas densas lecciones perfectamente hilvanadas. Sus cursos grabados eran transcritos y mecanografiados por su esposa, Carmen Castro. X. Zubiri revisaba ulteriormente los manuscritos añadiendo algunas correcciones. Después, cuando consideraba el texto o un fragmento del mismo suficientemente maduro, lo incorporaba en la redacción de sus libros y artículos o simplemente lo aprovechaba para una ulterior elaboración de la cuestión planteada. Llama la atención la precisión, rigurosidad y orden de su exposición oral, porque el texto que mecanografió Carmen Castro apenas si fue alterado por X. Zubiri.

Es importante remarcar que se trata de un curso oral del que X. Zubiri sólo preparó para su publicación la tercera de las lecciones: «La dimensión histórica del ser humano» (*Realitas* I, 1974). X. Zubiri desconfiaba tanto de sus cursos e inéditos, que llegó a pensar que lo mejor sería que se destruyesen los inéditos una vez que él muriese. Según I. Ellacuría, esta actitud estaría motivada por su preocupación por la exactitud, el rigor y la precisión y por considerar que su pensamiento genuino no era el que había desarrollado a lo largo de su vida, sino aquel al que había llegado en sus últimos años tras penosísimos esfuerzos. Es una cautela a tomar por el lector, pues probablemente, si X. Zubiri no publicó en su momento las dos primeras lecciones del curso, la dimensión individual y la dimensión social, es porque no estaba del todo satisfecho con lo allí expuesto.

En el núcleo de la filosofía madura de X. Zubiri se abre un campo virgen cuyo cultivo puede ser fecundo para ir más allá de muchos de los caminos sin salida a que se han visto abocadas las sendas filosóficas más transitadas del siglo XX. X. Zubiri, ante la crisis de la modernidad de la que tiene perfectamente conciencia desde el inicio de su filosofar, traza en *Inteligencia sentiente* (1983) una alternativa a la metafísica moderna. La asunción de las críticas de Nietzsche y de Heidegger a la modernidad no le llevan a la parálisis filosófica ni a un escepticismo absoluto. Tampoco va a seguir los caminos del neokantismo, del neohegelianismo, del neoaristotelismo, de la filosofía analítica o de la hermenéutica. X. Zubiri, cuestionando el punto de arranque de la fenomenología, pretende llevarnos a un marco adogmático que nos permita la criba, el avance filosófico, y un diálogo difícil, pero no imposible, entre las diversas tradiciones filosóficas. Desde la filosofía primera de X. Zubiri es posible una reconstrucción de una serie de nocio-

nes como razón, ser humano, realidad, individuo, historia, sociedad, sujeto, ética, experiencia, ciencia, ajena a cualquier voluntad moral y despreocupada de las modas intelectuales. Habrá que valorar en qué casos esta reconstrucción nos salva de algunas de las dificultades y escollos que encuentran otras tradiciones del pensamiento. En cualquier caso, lo más interesante es que estos escollos no se sortean apelando a ningún tipo de dogma, sino apurando los interrogantes filosóficos y enfrentándolos sin miedo y sin precipitación en una actitud radicalmente antidogmática dispuesta una y otra vez a clavarse el propio aguijón de la crítica.

Probablemente sea cierto que el fracaso en filosofía es mucho más productivo que la apelación a argumentos de autoridad o a consideraciones políticas, culturales o de gusto extemporáneos al ejercicio filosófico mismo. Y es que la filosofía empieza justamente cuando vencemos estas «dos tendencias antagónicas que surgen espontáneamente en un espíritu principiante: la de perderse en el escepticismo o la de decidirse a adherir polémicamente a una fórmula con preferencia a otra, tratando incluso de forjar una nueva. Dejemos estas actitudes para otros» (X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios,* 1947, p. 144).

En el forcejeo filosófico zubiriano el término «actualidad» va cobrando una progresiva importancia hasta convertirse en la clave de bóveda. Justamente en este curso adquiere un peso decisivo. La realidad antes que posición (Kant), intención (Husserl), aparecer (Heidegger) o vida (Ortega) es actualidad y X. Zubiri se preocupa mucho de distinguirla de la idea aristotélica de acto como plenitud de una potencia. La actualidad designa una propiedad de las cosas: su estar presente desde sí mismas en radical alteridad respecto a nuestros actos. No se trata de una relación *noético-noemática,* ni del estado com-

prensible de algo, ni de una imbricación elemental entre yo y circunstancia, sino de una unidad primaria de las cosas y los actos, de lo actualizado y de la actualización. Todas las cosas en su sentido más elemental y primigenio empiezan por ser actuales en los actos y todos los actos son, en su definición más elemental posible, actualizaciones de cosas. Actualidad y actualización son el anverso y el reverso de una unidad radical anterior a toda relación: no hay acto sin actualización de la cosa, y no hay cosa actual sin su actualización en el acto.

X. Zubiri, al mismo tiempo que va haciéndose fuerte en el plano analítico de lo inmediatamente dado, proyecta en las ramas más constructivas del saber filosófico la radicalidad ganada en el mismo. De ese modo intenta una consideración filosófica del problema del hombre desde el análisis de su apertura a una realidad originaria, en la misma medida en que Heidegger trató de hacerlo desde su apertura al ser y Levinas desde su apertura al otro.

Aunque X. Zubiri anunciara en muchos de sus cursos el tema principal (la verdad, lo real y lo irreal, Dios, etc.) junto con el tema del hombre, la mayor parte de las veces fue, como reconoce I. Ellacuría, «por razones pedagógicas que facilitaran el interés de los oyentes» (I. Ellacuría, «Presentación», *Sobre el hombre,* 1986, p. XI). En realidad, el término «antropología» no aparece en su obra. No es de extrañar. Zubiri fue muy sensible a la crítica heideggeriana que consideraba a la antropología como propia de los enfoques que todavía se movían en el horizonte de la vieja metafísica. Las antropologías, pensaba Heidegger, se ahogaban en el subjetivismo y presuponían, sabiéndolo o no, un pensar metafísico que les impedía plantear la pregunta por la verdad del ser, arrebatando así al hombre su auténtica dignidad (*Carta sobre el humanismo*, 1946).

Lo que Zubiri desarrolló no es una antropología filosófica, una disciplina autónoma que se pregunta por aquello que caracteriza lo humano en cuanto tal, sino una filosofía del hombre, es decir, un estudio del hombre desde la metafísica o filosofía primera que va elaborando. En cualquier caso, es perfectamente legítimo, como siempre fue el interés de I. Ellacuría o de Pedro Laín Entralgo, tratar de constituir una antropología filosófica a partir de los desarrollos zubirianos.

Quizá, para las teorías antropológicas, sociales e históricas, lo más destacable del trabajo filosófico de X. Zubiri es que pretende instalarnos en un ámbito anterior a toda construcción teórica. Desde la retracción a este ámbito considera factible precisar unos hechos positivos accesibles a cualquiera y susceptibles de ir liberando las construcciones filosóficas y científicas de algunos de los presupuestos que inevitable y permanentemente las están lastrando. Frente a la construcción metafísica tan habitual de dividir el mundo en una esfera subjetiva, personal, y otra objetiva y social, X. Zubiri pretende empezar a filosofar desde un punto de partida radical, anterior a cualquier división o dualidad. Sería justamente el cedazo desde el que podríamos permanentemente ir cribando presupuestos teóricos e ir delineando una serie de hechos sociales, antropológicos e históricos primarios, accesibles al análisis filosófico. La distinción entre el análisis de un ámbito inmediatamente dado y la comprensión y explicación teórica del mismo, entre filosofía primera y metafísica, hechos positivos y sentido, es extraordinariamente relevante en un momento en el que pareciera que no se puede hablar más que dogmáticamente de hechos positivos. De ser sustentable filosóficamente, nos permitiría, en el impresionante catálogo de las antropologías, sociologías y filosofías de la historia contemporánea, procurar, con todas las dificultades que se quiera, algunos avances.

Ciertamente el texto que ponemos en sus manos rebasa los límites de una filosofía primera, pues apela a construcciones, teorías y explicaciones científicas y de diversa índole que no gozan, ni muchísimo menos, de la inmediatez de los actos. No obstante, se van delimitando ya algunas nociones como corporeidad, yo, historia, sociedad, co-presencia física, actualidad, acto, que entrarán decisivamente en una consideración primaria de lo humano, lo social y lo histórico. «En filosofía el principio es el final. Y recíprocamente, en su primer originario y radical paso, está ya toda la filosofía», escribía Zubiri en 1935 (*Naturaleza, Historia, Dios,* p. 155). En la *Trilogía* (1983), ya en su última andadura, precisa su primer paso, en el que se acrisolan todas las nociones. En este esfuerzo de radicalidad y en el ámbito analítico que nos abre *Inteligencia sentiente* se pueden contrastar categorías y estructuras provenientes de todo tipo de lenguajes, culturas, construcciones metafísicas, científicas y poéticas. Es una tarea inacabable que quizá posibilite un mínimo consenso de la humanidad, regido efectivamente por un interés por la verdad y no simplemente por algún tipo de poder sobre los demás.

Si bien en sus escritos juveniles y en los escritos recogidos en *Naturaleza, Historia, Dios* está presente la inquietud por lo humano, es en los cursos que empieza a dar desde su salida de la universidad donde los estudios sobre el hombre cobran más relieve. Su interés por publicar *Hombre y Dios* en la década de los setenta le lleva a un profundo replanteamiento de los mismos.

En el curso «El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo» (1971-1972), Zubiri intenta sistematizar todo lo que ha venido diciendo sobre el tema de Dios y la teología. Tiene 74 años y con la publicación de la «Trilogía teologal», que anuncia el título, quiere culminar su producción inte-

lectual. Una vez finalizadas las lecciones, se sumerge en la preparación del primer volumen: *El hombre y Dios*. «Espero mucho —le escribe Ellacuría en junio de 1973— de lo que será la presentación definitiva de la religación y espero también mucho de lo que será la gran novedad: el hombre experiencia de Dios». El libro, cuya primera parte se titula «La realidad humana», le exige repensar sus anteriores reflexiones sobre el hombre. Para hacerlo ordenadamente escribe un guión provisional que en su primera breve redacción de ocho páginas tiene los siguientes parágrafos: 1) Las acciones, 2) Las habitudes, 3) Las estructuras, 4) La forma de realidad, 5) La actividad, 6) Morfogénesis de la realidad humana, 7) Los niveles de la actividad psicoorgánica (I. Ellacuría, «Presentación», *Sobre el hombre,* 1986, p. XIV).

En abril de 1973 el dominico Marie-Emile Boismard, de la Escuela Bíblica de Jerusalén, da unas conferencias en la Sociedad de Estudios y Publicaciones tituladas «Nuestra victoria sobre la muerte: resurrección o inmortalidad». Boismard logra convencerle de que las definiciones dogmáticas de la Iglesia católica no obligan a mantener la idea del alma[1]. En el artículo «El hombre y su cuerpo» (19-IX-1973) ya no tiene problema para llevar hasta sus últimas consecuencias su idea de la unidad estructural entre lo psíquico y lo orgánico. En «Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica» (1974) insiste en que «el hombre es una realidad psico-orgánica [...]. Tan formalmente psico-orgánica, que no cabe que se escinda en dos: de un lado la *psique* y de otro el organismo. Algunos se preguntarán qué es lo que pasa con las almas después de muertos. No sé lo que pasa. Pero no es de fe que sobreviva. Lo que es de fe es que quien sobrevive es el hombre y no solamente el alma».

En noviembre de 1973, Zubiri dicta en Roma «El problema teologal del hombre: El hombre y Dios», donde reasume la pri-

mera de las tres partes del curso de 1971 sobre el mismo tema. Al volver a Madrid toma de base su transcripción para la redacción de *Hombre y Dios*, pues «consideraba que todo lo pertinente a este problema filosófico, tratado en sus cursos o en sus ensayos anteriormente, quedaba recogido y superado por el curso romano» (I. Ellacuría, «Presentación», *Hombre y Dios*, 1983, p. IV). El último apartado de la segunda parte revela que es el intento de expresar cómo se concreta la fe en el hombre el que está en el origen de las «Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica» (17-I-1974). Así termina la sección: «Si la persona es esencialmente concreta, el encuentro efectivo del hombre con Dios y de Dios con el hombre, la entrega del hombre a Dios como verdad no puede menos de ser concreta. Ahí radica la concreción de la fe, modulada tanto por la dimensión individual del hombre como por su dimensión social y su dimensión histórica» (X. Zubiri, *Hombre y Dios*, 1983, p. 304).

Durante 1974 se consagra con denuedo a la redacción de la segunda parte de *Hombre y Dios,* «la realidad divina», y desarrolla diversos estudios sobre el hombre que cree necesarios para el libro: reelabora y publica la última de las lecciones de las tres dimensiones: «La dimensión histórica del ser humano» (*Realitas* I, 1974), redacta los tres primeros apartados del inédito «La realidad humana» (publicados por I. Ellacuría como los tres primeros capítulos de *Sobre el hombre*) y añade al guión de la realidad humana «Las dimensiones de la realidad humana» (I. Ellacuría, «Presentación», *Sobre el hombre*, 1986, p. XIV). Al finalizar el año casi concluye la segunda parte de *Hombre y Dios*. «No lo hizo, porque al llegar al último apartado sobre la concreción de la fe le pareció que debía hacer una pequeña digresión sobre la concreción de la persona humana» (Cf. *Hombre y Dios,* op. cit., p. V). Por lo visto, lo es-

crito en el inédito «La realidad humana», el curso «Las tres dimensiones del ser humano» y el trabajo publicado, «La dimensión histórica», no le bastan.

En 1975 lo que tenía que ser una pequeña digresión se convierte en un largo escrito de 200 páginas titulado «La concreción de la persona humana». Dadas sus largas proporciones, fue dejado fuera. «Él mismo quiso que se incluyera en el libro *Estudios antropológicos*, que si le quedaba tiempo de vida pensaba publicar» (Cf. Ellacuría, «Presentación», *El hombre y Dios,* p. VI). Ellacuría lo recogió total y literalmente en *Sobre el hombre.* En una de las secciones de este escrito resume y desarrolla nuevos aspectos de «Las tres dimensiones del ser humano» y de la lección publicada en *Realitas* (*Sobre el hombre,* pp. 187-221). Son notorios, por ejemplo, la fundación de una lógica hermenéutica en una lógica de la realidad y la idea de ser acrescente (*Sobre el hombre,* pp. 206 y ss.). Es a este texto al que se refiere I. Ellacuría cuando afirma que en *Sobre el hombre* se recoge un texto sobre las dimensiones del hombre distinto del de sus conferencias (*Sobre el hombre*, p. XVI).

En abril, en las «Reflexiones sobre lo estético» (1975), abunda en su teoría sobre el sentimiento afectante ya esbozada en «La realidad humana» (1974) (*Sobre el hombre*, pp. 36-41). Al llegar al análisis de la estructura de la actualización escribe: «Pues bien, la forma primera y primaria de actualización de la realidad, y por tanto su forma primera y primaria en el sentimiento mismo, es justamente la materia» (*Sobre el sentimiento y la volición*, p. 374). «Como este vocablo y lo que él designa tiene aspectos distintos, será conveniente insistir algo sobre el concepto de materia, en una digresión.» (Cf. X. Zubiri, «Digresión sobre la materia», archivo I. Ellacuría.) Esta digresión le llevará a desarrollar un escrito de unas cincuenta páginas sobre el «concepto de materia» (corresponde a lo

publicado de la página 333 a la 457 en X. Zubiri, *Espacio, Tiempo, Materia*).

Teniendo en cuenta estos materiales piensa publicar en breve *Hombre y Dios*, como muestra la nota que se halla al frente de «El problema teologal del hombre»: «Estas páginas constituyen la introducción al curso que profesé en la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma en noviembre de 1973, y que pronto aparecerá como libro en su integridad» («Homenaje a K. Rahner», *Teología y mundo contemporáneo*, Madrid, 1975, p. 55).

En 1976, ante las objeciones y problemas que le plantean los miembros del seminario Zubiri, que han estado discutiendo pormenorizadamente su artículo «Notas sobre la inteligencia humana» (1966), abandona provisionalmente *Hombre y Dios* y se aboca al análisis de la inteligencia, que coronará en 1982 con la publicación de la trilogía *Inteligencia sentiente.* Finalizada su *Noología* vuelve a su intención de publicar *Hombre y Dios*. Sus fuerzas, ya muy mermadas antes de su fallecimiento en septiembre de 1983, sólo le permiten revisar y escribir «La realidad humana», la primera parte de *Hombre y Dios.* Es su definitiva filosofía del hombre. Según I. Ellacuría, Zubiri está completamente satisfecho con la redacción alcanzada (*Hombre y Dios,* 1984, p. V). Concretamente, el apartado «El ser de la realidad humana», pp. 52-74, constituye la revisión y conceptuación última —también aquí introduce nuevos conceptos— de las tres dimensiones del ser humano.

El curso que aquí nos incumbe hay que leerlo en este laborioso desarrollo de su filosofía del hombre que emprende para escribir *Hombre y Dios*. Las fechas son bien precisas, empieza en 1973 con el artículo «El hombre y su cuerpo» y termina con «La génesis de la realidad humana» revisado poco antes de su muerte.

Cuando I. Ellacuría se percató de que Zubiri no iba a publicar nunca una antropología, le propuso organizar él mismo un libro, siguiendo el guión de «La realidad humana» (1974), que recogiera su pensamiento antropológico. A Zubiri le agradó la idea y le animó a emprenderla. Ellacuría le presentó el libro, cabe suponer que en 1975 o 1976, pero Zubiri no quiso publicarlo. «Su índice general —explica Ellacuría— fue revisado una y otra vez por Zubiri y el texto mismo fue objeto de una cuidadosa lectura, comentada por él mismo, en muy repetidas sesiones del Seminario Xavier Zubiri y en el que Diego Gracia recogía notas porque con ellas pensaba Zubiri que podría pulir y perfeccionar algunos textos escritos o hablados hacía tantos años» (*Sobre el hombre,* p. XXIII).

X. Zubiri no llegó en vida a una satisfacción completa sobre este trabajo que tituló provisionalmente *Estudios antropológicos* (cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre,* p. XII), pero el texto publicado *post mortem* con el título de *Sobre el hombre* introduce las anotaciones con las que Zubiri lo fue impregnando a raíz de la discusión en el seminario (*Sobre el hombre,* p. XXIII).

Aunque Zubiri en el texto de partida de *Sobre el hombre*, «La realidad humana» (1974), sólo escribe los tres primeros apartados de su guión, «en los años siguientes —comenta Ellacuría— desarrolló de un modo u otro todos los demás» (*Sobre el hombre*, p. XIV). Efectivamente, entre los tres primeros apartados (1974), el curso de las «Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica» (1974), «La dimensión histórica del ser humano» (1974), «La concreción de la persona humana» (1975), la primera parte de *Hombre y Dios* «La realidad humana» (1983) y «La génesis de la realidad humana» escrito a finales de 1982 y corregido poco antes de su muerte, Zubiri desarrolla todo su esquema. «Tienen, además, estos es-

critos —observa I. Ellacuría— la ventaja de haber sido revisados repetidas veces por el propio autor» (cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre,* pp. XIV y ss.).

Hay que advertir que la propia reformulación de algunas de las nociones fundamentales de Zubiri, como las de actualidad y las de corporeidad, notorias en «Reflexiones teológicas sobre la Eucaristía» (1980), y el aquilatamiento definitivo de casi todas ellas en su *Trilogía,* determinan en buena parte la maduración de su filosofía del hombre hasta poco antes de su muerte y la indecisión en torno a la publicación de *Sobre el hombre.*

Por último, cabe señalar que una profusa citación del curso oral y un tratamiento de las tres dimensiones del ser humano con algunas aportaciones originales puede encontrarse en I. Ellacuría, *La realidad histórica,* UCA (1990), Trotta (1991), caps. 3 y 5.

Los estudiosos pueden contar ahora con todos los textos existentes para poder establecer la evolución última de una filosofía del hombre que X. Zubiri fue corrigiendo incesantemente. Tan incesantemente que en los últimos meses de su vida, en «La génesis de la realidad humana» (1983), recogido íntegramente en *Sobre el hombre,* cap. VIII, al conocer ciertos datos de la nueva embriología que alteraban los que adquirió en los años sesenta y setenta, empezó a cuestionar la idea de que el desarrollo embrionario fuera mera expresión del contenido genético.

* * *

En el contexto de la última navegación de X. Zubiri, el tema de las tres dimensiones del ser humano cobra particular relevancia. En la perspectiva fenomenológica el yo continúa estando en el punto de partida. Heidegger ya planteó en *Ser y*

tiempo una perspectiva en la que el hombre es radicalmente social desde su propia estructura ontológica. Tanto es así, que incluso la soledad es un modo de ser con otros, el modo de la ausencia. Zubiri quiere radicalizar ambas perspectivas.

La noción de dimensión expresa muy precisamente la peculiar visión sistémica de X. Zubiri. No sólo responde al intento de superar el esquema sustancia-accidente por medio de un esquema estructural en el cual todas las notas forman un solo sistema, sino también el esquema habitual de interioridad-exterioridad, subjetivo y objetivo, mediante una consideración dimensional anterior a este tipo de divisiones. Además, le sirve muy bien para conceptuar la coimplicación de las partes sin confundirlas y sin desposeerlas de su especificidad y para integrar lo que en muchas antropologías se presenta como escindido o en niveles distintos de primariedad. El ser humano es, a una, individual, social e histórico, y cada una de las dimensiones está imbricada de manera muy concreta con las demás.

En primer lugar, lo individual no es considerado como un carácter abstracto del hombre, ni como su nota más básica, por más que hoy la postmodernidad acentúe con fuerza este carácter, sino como una dimensión que surge de su realidad específica y social. El ser humano solamente es individuo humano por llevar dentro de sí biológica y socialmente la referencia a otros miembros de su *phylum*, por su diversidad en el interior de la especie y no por mera diferencia con otros hombres. Por esto, toda autoposesión del hombre de su propia realidad, todo carácter personal, transcurre en referencia a otros hombres y dentro de una determinación social e histórica de la propia individualidad. El hombre envuelve desde sí mismo y no por adición, la versión a un «tú» y a un «él». Zubiri distingue esta noción de «individual» de la noción metafísica que

describe toda realidad como algo individual y de la «individualidad personal» que describe cada realidad personal como formalmente suya y tan sólo suya. Aquí se trata de una individualidad interpersonal que menta la versión de cada individuo a los otros individuos de la especie. Si el Yo en mayúsculas es la actualidad mundanal de mi realidad personal, el yo en minúsculas, codeterminado respecto a un tú y a un él, es justamente su dimensión individual. Desde esta elaboración filosófica polemiza con la conceptuación del yo a la que se ha visto lanzada la filosofía desde Descartes.

En segundo lugar, lo social no es considerado como un carácter meramente añadido a la individualidad humana ni como una especie de sustancia que configuraría lo individual por imposición. Lo social aparece como algo incrustado en las estructuras más radicales del hombre sin que ello signifique que sea totalmente independiente de la voluntad y actividad de los hombres concretos. La dimensión social no es más que la actualización de los demás en las propias acciones. La sociedad tiene un carácter físico y real sin necesidad de ser una sustancia. Es precisamente la estructuración colectiva de las habitudes humanas. Esta actualidad en las acciones de los demás es lo que constituye una corporeidad o cuerpo social cuya extensión es hoy mundial. Zubiri sostenía ya en los años setenta, antes de que se popularizaran los términos de mundialización o globalización, la tesis de que estamos conformando una sociedad mundial: «Probablemente es nuestra época la primera en que la humanidad constituye, todo lo laxamente que se quiera, una sociedad verdaderamente una y única»[2]. La vinculación que constituye a la sociedad humana es una habitud, un modo de tratar con las cosas y los demás que el hombre posee porque su actividad sentiente ha sido, desde su mismo nacimiento, estructurada por otros. Todo lo que sea presión, tra-

bajo, colaboración, relación, imitación, contrato o lenguaje se inscribe justamente en este ámbito más radical por la que cada uno forma parte de la realidad de los otros y los otros de la propia realidad.

A diferencia de la sociología clásica que subraya lo social, y a diferencia de la fenomenología que prima lo individual, para X. Zubiri no hay anterioridad de lo individual o de lo social. El ser humano es congéneremente individual y social, y su unidad con los demás no es primariamente una unidad de organismo, de solidaridad o de contractualidad, sino de actualidad corpórea física. De ese modo, la unidad del cuerpo social puede históricamente expandirse o reducirse y pueden formar un mismo cuerpo social seres humanos con culturas, lenguajes y sentidos absolutamente diversos, pero que están, de un modo muy preciso, presentes en las acciones de los demás. Considerar de este modo la vinculación humana a los demás tiene importantes consecuencias frente a todo enfoque subjetivista e idealista de la alteridad. El mundo humano no es «un mundo de la vida» de dirección intencional disponible para cualquiera, pues antes de encontrar los otros, los otros ya están metidos en mi vida lastrando mis acciones y posibilitando o negando mi humanidad. La constitución del mundo humano tiene que ver antes con la satisfacción de las necesidades básicas, con lo que los demás me den o me dejen de dar, que con una relación de persona a persona.

En tercer lugar, X. Zubiri esboza una alternativa a la filosofía ilustrada de la historia y al historicismo recurriendo a la categoría de posibilidad y a la historia como a una dimensión de la socialidad y la individualidad del ser humano. En las filosofías ilustradas de la historia ha sido frecuente la aplicación de las categorías de potencia y acto aristotélicas convirtiendo lo histórico en mera actualización de lo virtualmente dado en

potencia antes de todos los tiempos. Ahora bien, estas categorías fueron forjadas para pensar la naturaleza y obturan lo más histórico de la historia, que es justamente su novedad. Las acciones humanas no son meras reacciones a los estímulos, sino que el hombre interpone, entre las cosas y sus acciones, un proyecto que esboza desde su situación. Por eso, las cosas y la propia naturaleza humana no se presentan como simples potencias, sino como posibilidades que permiten obrar. La historia es entonces creación sucesiva de nuevas posibilidades junto a la obturación o marginación de otras, y no mero desarrollo de unas potencias originarias. Este dinamismo histórico no posee una direccionalidad, un progreso o un fin racional, ni es consustancial al mismo el que esté gobernado por una totalidad, un ideal, un sentido o una utopía, sino que simplemente consiste en la actualización respectiva de puras posibilidades, ya sea en forma de alumbramiento u obturación, de progreso o regresión. De ese modo Zubiri se desmarca de todos aquellos autores que han formulado una metafísica de la historia prefijada, cerrada o teleológica.

Por otra parte, el historicismo considera que el conocimiento y su verdad son más o menos relativos al momento del decurso histórico en que tienen lugar, pero para X. Zubiri una cosa es que lo individual y lo social tengan historia, otra que su característica más propia sea exclusivamente histórica o que sea el dinamismo histórico omniabarcador de todos los demás. La transmisión de facultades y potencias se produce siempre sostenida en una forma determinada de estar en la realidad, esto es, sobre unas posibilidades apropiadas, y estas posibilidades no se dan por transmisión genética, sino que se entregan por tradición. Esta entrega de posibilidades reales es lo que Zubiri identifica como lo más propio de la historia. Si bien parece establecido que son sus estudios con Heidegger los que lo

apartan de cualquier distinción filosófica entre un orden inmutable y otro temporal e histórico, el dinamismo histórico es para X. Zubiri un dinamismo de actualización de lo real que no se puede reducir a una dimensión ontológica, existenciaria o a un sentido que haya que comprender del *Dasein*. Frente a una conceptuación hermenéutica de la historia como entrega de un sentido de realidad, en X. Zubiri encontramos una conceptuación de la historia como transmisión tradente de posibilidades de estar en la realidad que funda la tradición y el sentido que cada cultura otorga a esas posibilidades apropiadas. Dado que las posibilidades no se sostienen sobre sí, tampoco la historia es nada sustantivo como parece implicar el historicismo. No hay la historia, sino una dimensión histórica de lo real. En definitiva, la dimensión histórica como dinamismo de apropiación de posibilidades se integra con la dimensión social como dinamismo de actualización y de estructuración por parte de los demás de las propias acciones y con la dimensión individual como dinamismo activo y transformador. El ser humano se actualiza individual, social e históricamente.

El curso produjo un debate en el Seminario Zubiri y el impacto de las cuestiones planteadas se nota en la ulterior revisión del curso, particularmente en la lección publicada, «La dimensión histórica del ser humano» (*Realitas*, I, 1974), donde es renovado y ampliado lo dicho en su curso oral. En las lecciones orales, Zubiri no distinguía entre la impersonalidad de la historia (la consideración de las acciones como meras operaciones de la persona, prescindiendo de su carácter personal) y la impersonalidad de la sociedad (la consideración de la persona simplemente como «otra», es decir tomando sólo en cuenta su habitud social y el lugar social que ésta determina y no su carácter personal). Además, la sociedad y la comunión personal parecían ser dos formas congéneres de asociación hu-

mana que emergían de la convivencia. La comunión personal, la convivencia en tanto que personas, no era una convivencia social. Lo social era exclusivamente lo impersonal. En la corrección del curso y en los escritos posteriores se distingue entre la impersonalidad de la historia y la impersonalidad de la sociedad y la unidad de los hombres es concebida primariamente como sociedad. La sociedad abarca tanto lo restringidamente social como la comunión personal y, aunque toda persona convive impersonalmente y de un modo u otro en comunión, la comunión personal es concebida como una forma más honda de convivencia que la impersonal.

Sin embargo, si bien por sus habitudes, sus acciones y su cuerpo físico el hombre está parcialmente integrado en la sociedad, la historia y el cosmos, Zubiri subraya que por su carácter de realidad personal, trasciende toda integración. «En tanto que personal el hombre no está integrado en nada ni como parte física ni como momento dialéctico» (cf. *Inteligencia y Realidad,* 1983, p. 213). En tanto que suya, la realidad humana es «ab-soluta», suelta de toda otra realidad en cuanto realidad. Pero lo es de un modo meramente relativo: es relativamente absoluta.

* * *

Sólo me queda advertir que mi intervención en la trascripción del texto original se ha limitado a la unificación del sistema de divisiones y subdivisiones utilizado por X. Zubiri y a la introducción de algún título o subtítulo en función de estas divisiones. He intentado ser máximamente fiel al curso oral e incluso, siguiendo la sugerencia de Diego Gracia, he tomado la precaución de escuchar sus cintas grabadas. Las correcciones que se han introducido son mínimas: se han eliminado las

alusiones circunstanciales al curso y a los presentes, y las repeticiones y giros propios de la expresión oral; se han integrado así mismo las correcciones de estilo que introdujo el propio Zubiri y se han señalado en las notas las ulteriores correcciones fruto del debate al que dio lugar el curso en el seminario. Todas las notas son del editor, y se han añadido por si pudieran facilitar la labor de los lectores. En Apéndice se publica el texto de la última de las lecciones del curso, «La dimensión histórica del ser humano», sin alteración alguna del original publicado por Zubiri en 1974 en *Realitas* I. El lector podrá apreciar que la lección oral fue sometida por Zubiri a una importante revisión.

He de agradecer a Diego Gracia y a la Universidad Centroamericana de El Salvador la confianza depositada en mí al permitirme el privilegio de editar este curso, tan importante para la propia aventura filosófica de I. Ellacuría; el apoyo y la inspiración de Antonio González en todos los órdenes y la exhaustiva y minuciosa revisión de Álvaro López Pego.

Por último, quisiera transcribir las palabras que X. Zubiri grabó al final de la segunda de las lecciones de este curso a requerimiento de Ignacio Ellacuría. Sirvan como recuerdo de una impresionante dedicación a la filosofía de dos íntimos amigos en medio, cada uno de ellos, de circunstancias poco propicias: «Un saludo muy cariñoso, muy cordial, a los alumnos de filosofía de esta universidad José Simeón Cañas y muy especialmente a los alumnos y discípulos de nuestro querido Padre Ignacio Ellacuría. Ha sido suya la iniciativa de grabar a sus oídos la impresión de esta cinta que contiene una de las lecciones últimas que he impartido durante el mes pasado. Yo desearía muy fervientemente que su audición sirva para mantener vivo en ustedes el interés por los problemas filosóficos. Un interés del que tengo perfecta información y en el que

tenemos que agradecer tanto ustedes como yo al Padre Ellacuría que se interesa por ustedes, que se interesa por mí. Y se ha interesado por que lo que yo haya podido decir llegue a sus oídos. Para todos ustedes, repito, un saludo de gratitud y de cariño no solamente filosófico sino humano».

JORDI COROMINAS

TRES DIMENSIONES DEL SER HUMANO: INDIVIDUAL, SOCIAL, HISTÓRICA (1974)

INTRODUCCIÓN

EXPLICACIÓN DEL TEMA

El tema reza: tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica. El título está muy sopesadamente enunciado, y lo primero que hay que hacer es explicar en unas páginas introductorias qué quiere decir este título, pues esta explicación es algo más que una explicación nominal.

Después habré de explicar cuáles son esas tres dimensiones del ser humano.

Y finalmente trataré de hacer ver cómo esas tres dimensiones son tres dimensiones que en su unidad —y de una manera unitaria e intrínseca— constituyen el ser humano en cuanto tal.

La explicación de lo que significa eso de las tres dimensiones del ser humano la llevo a cabo en tres puntos:

I. Qué es ser.
II. Qué es lo humano del ser.
III. Qué es dimensión.

I. Qué es ser

En primer lugar, voy a hablar no de la *realidad* del hombre, sino del *ser* humano. Lo he dicho muchas veces: Hay una gran diferencia a mi modo de ver entre realidad y ser[3].

1. La realidad

La realidad del hombre, como la de cualquier otra cosa, está constituida por un *sistema* de notas que constituyen su realidad sustantiva. Cada realidad es una unidad coherencial primaria.

1. Ese sistema de notas, constitutivo de la realidad de cualquier cosa, es intrínsecamente *respectivo*; quiere decir que toda realidad —sea ella cual fuere— es intrínsecamente respectiva. Todo es real «respecto de». Toda realidad es respectiva. Se podría pensar que a la realidad divina no le pasa esto. Ciertamente. Pero la realidad divina es la única que carece de lo que tienen todas las demás realidades, a saber, su limitación.

Sin entrar en más consideraciones, digamos, pues, que la realidad de todas las cosas es un sistema de notas que es intrínseca y formalmente respectivo. «Respectividad» no significa relación de una cosa con otra. «Respectividad» significa un carácter interno de la realidad misma. Si yo pudiera hacer un reloj desde la nada, construiría cada una de sus piezas respectivamente a otras. Pero eso no sería un sistema de relaciones, sería un sistema de respectividades. La realidad, pues, es un sistema de notas intrínseca y formalmente respectivo.

2. Ahora, yo puedo considerar esa misma realidad no desde el punto de vista de las notas que tiene, sino desde el

punto de vista de lo que yo muchas veces he llamado la *forma de realidad.*

Las notas que tiene una realidad definen o determinan un modo o una cierta forma de realidad[4]. Por ejemplo, para poner el ejemplo más trivial, el hombre tiene una nota que es la inteligencia en virtud de la cual decimos que es *persona*. La persona, el ser persona, es una forma de realidad distinta del ser piedra, independientemente de cuáles sean las notas que la piedra tenga y cuáles sean las notas que la persona tenga. Independientemente quiere decir aquí la diferencia de esas notas. La piedra tiene un modo de realidad, una forma de realidad, y el hombre tiene otra: que es ser persona.

2. El ser

Pues bien, esta forma de realidad se puede considerar desde dos puntos de vista: Puedo considerar la forma de realidad como la forma que efectivamente tiene la realidad en cuestión. Por ejemplo, un hombre tiene una realidad personal. Pero puedo considerar esa forma —si se me permite el antropomorfismo— no en sí misma, sino en tanto que se afirma a sí misma frente a otras formas de realidad.

Un trozo de hierro tiene las propiedades que la Física y la Química describen en él, pero, si pudiera hablar, lo que diría es: «Lo que yo soy es hierro». Se afirma frente al resto de realidades, y justamente esta afirmación es lo que llamaríamos «ser». Al referirme al hierro como si pudiera hablar, no quiero decir que sólo hay ser allí donde hay posibilidad de afirmación expresa; si así fuere, sólo el hombre tendría ser, lo cual es absurdo. Toda realidad tiene ser y este ser consiste en la actualidad de la realidad, en la respectividad independientemente de

que esa actualidad pueda o no afirmarse expresamente. El ser, pues, no es algo idéntico a realidad, sino que es algo que está fundado formalmente en la realidad. El ser tampoco es una especie de estrato superior superpuesto al estrato inferior que fuera la realidad. El ser consiste, por el contrario, en esta misma realidad, pero «re-actualizada» en un aspecto distinto: en el aspecto de afirmarse (vuelvo al antropomorfismo) en cierto modo a sí misma frente a las demás formas de realidad, en lugar de estar limitada a la forma de realidad que posee la cosa real en cuestión. Realidad es actualidad. No digo con esto, porque no lo pienso así, que realidad sea *acto* en el sentido de acto de una potencia. Lo que digo es que realidad es *actualidad*. Cuando decimos que algo es muy actual, que tiene mucha actualidad, no estamos afirmando que es acto de una potencia. En este sentido es en el que digo que realidad es actualidad. Dicho esto, podemos emplear indistintamente actualidad y acto[5]. Pues bien, ser es «re-actualidad» de la primera actualidad. Realidad es la primera actualidad. Ser es actualidad de esta realidad en la respectividad de lo real en cuanto real que llamo mundo. Ser es constitutivamente un «re». Y precisamente por eso es por lo que digo que ser es una actualidad ulterior. No es nunca lo más radical y último. Lo radical y último es realidad y no ser.

II. Lo humano

El título reza: las dimensiones del ser *humano*. Hemos dicho algo de lo que es el ser. Ahora hay que aclarar el adjetivo «humano». ¿Qué quiere decir aquí?

El hombre no constituye ninguna excepción respecto a lo que acabamos de decir. Todo lo contrario.

1. La forma de la realidad personal

El hombre es una realidad y como tal realidad está constituido por un sistema de notas que le confieren una determinada forma de realidad. Entre estas notas, la realidad del hombre tiene una que nos importa especialmente en este momento: es la inteligencia, y conexas esencialmente con ella, el sentimiento y la voluntad. Son unas notas en virtud de las cuales el hombre es una realidad esencial y formalmente psico-orgánica.

Tan formalmente psico-orgánica, que no cabe que se escinda en dos: de un lado la *psique* y de otro el organismo. Es una realidad unitariamente psico-orgánica. Algunos se preguntarán qué es lo que pasa con las almas después de muertos. No sé lo que pasa. Pero no es de fe que sobreviva. Lo que es de fe es que quien sobrevive es el hombre y no solamente el alma[6]. Sea de ello lo que fuere, la realidad del hombre es intrínseca y formalmente psico-orgánica. Y en su virtud, se comporta con las cosas en tanto que realidad. El hombre es un ser viviente, un animal, pero un animal que se comporta con las cosas y consigo mismo en tanto que realidades. Dicho sinópticamente: es *animal de realidades*.

Ahora, la forma de realidad que determina el ser animal de realidades es peculiar. Todas las cosas son realidad —y por eso son realidad— en el sentido de que aquello que son lo tienen «de suyo». Por ejemplo, un electrón tiene «de suyo» una carga eléctrica negativa, etc. De suyo, tiene esas propiedades.

En el caso de la persona, la persona humana no tiene solamente unas propiedades que le salen en cierto modo «de suyo», sino que además tiene algo que no tienen las demás realidades, a saber, el comportarse consigo mismo desde el punto de vista de su propia realidad. Cosa que no les pasa, por

ejemplo, a las piedras. Las piedras, siendo reales, y conforme a la ley de la gravitación, caen en determinada forma. El hombre, en cambio, no solamente está sometido a la ley de la gravedad, sino que, además, está sometido a ella con las consecuencias que eso implica respecto a la propia realidad del hombre. Gravitando, el hombre se está comportando expresa y formalmente con su carácter de realidad, cosa que no le acontece a la piedra.

En su virtud, decimos que la realidad del hombre es una realidad que no solamente es «de suyo», sino que además es «suya»: le pertenece a sí mismo en tanto que realidad. Y en ese sentido, decimos que el hombre tiene una forma de realidad que llamamos la persona: es personeidad.

Ser persona significa ser «suyo» y no sólo ser «de suyo». Todas las razones que las demás metafísicas se han empeñado en asignar a la persona, a mi modo de ver, son secundarias[7]. Persona no es ser un sujeto de atribución. Persona no es tener subsistencia. La persona es ciertamente subsistente, pero es subsistente porque es suya. No es suya porque es subsistente. El hombre es, pues, un sistema psico-orgánico, cuyo carácter o cuya forma de realidad es justamente ser persona.

Ahora bien, lo propio de ser persona —justamente en eso está la suidad— es que la realidad de cada cual es suya, frente a todas las demás realidades posibles, en tanto que realidades; no simplemente frente al sol en tanto que calienta o que brilla, sino en tanto que es real, y, por consiguiente, abarca ese «frente a» el elenco entero de todo lo real y de todo lo posible.

En su virtud, por ser suya la persona humana, es suya en el sentido de que su realidad se está constituyendo para sí misma frente al resto de toda realidad en cuanto tal. Y en este sentido decimos que está suelta de las demás realidades, es decir, es absoluta. Ciertamente es un absoluto relativo, porque es un ab-

soluto cobrado y —como veremos largamente— cada cual es absoluto, pero a «su modo». Pero, comoquiera que sea, es un carácter de realidad absoluta.

2. El ser de la realidad personal

Ahora bien, esta realidad así personal se puede considerar desde dos puntos de vista: desde el punto de vista de la forma de realidad, que cada persona tiene por ser persona, y desde el punto de vista de la afirmación de esa realidad frente a todas las demás realidades. Esto sería —como acabo de decir— el ser. En el caso del hombre, tiene un nombre preciso: se llama Yo.

El Yo es el acto por el que me afirmo a mí mismo como realidad personal frente a toda la realidad, no solamente humana sino divina, inclusive. El Yo no es la realidad, sino que es el acto con el que la realidad del hombre se afirma a sí misma en tanto que realidad absoluta. Y esto es esencial, porque sin ello la filosofía se vería lanzada, a mi modo de ver, por el falso derrotero por el que se ha visto lanzada desde Descartes, un derrotero según el cual se entiende que el Yo es lo primero. El Yo nunca es lo primero. Lo primero es la realidad del hombre. Y precisamente, porque el hombre es ya real, es por lo que efectivamente puede afirmarse a sí mismo en tanto que un Yo.

El Yo es el acto de afirmarse como absoluto. Es mi reactualización como realidad absoluta frente a todo. Del Yo, es decir, del ser humano y no de la realidad humana, es de lo que vamos a tratar. Del ser y no de la realidad. Hablar de la realidad del hombre sería muy complejo, aun en las tres dimensiones que vamos a mencionar.

III. *Qué es dimensión*

Y lo que tenemos que decir de ese Yo es la tercera cosa que hay que explicar en el título: sus dimensiones[8].

¿Qué se entiende ahí por dimensiones del Yo, por dimensiones del ser humano?

Si hubiera otras personas, además de la de cada cual (hablo de la mía para emplear el pronombre Yo), si hubiese otras personas además de la mía, del Yo, y si estas personas me afectaran de alguna manera —es el caso de hecho—, entonces no solamente Yo soy absoluto frente a toda realidad posible, sino que en cierto modo soy absoluto «a mi modo», frente a todas las demás personas, que también son absolutas al suyo. Comparto con ellas mi carácter de absoluto. En una o en otra forma, yo me encuentro no solamente determinado como absoluto frente a la realidad en cuanto tal, sino en cierto modo co-determinado respecto de las demás personas. Y esta codeterminación es justamente lo que llamo *dimensión*.

Para responder a la pregunta por las dimensiones del ser humano he empezado por poner una condición: «Si hay otras personas que me afectan». Ahora bien, este es el caso, evidentemente. Las demás personas existen, y además me están afectando. Esto es un hecho inconcuso, pero lo que se trata de averiguar es si este hecho no es más que un hecho. Porque si fuera más que un hecho, en tal caso el problema sería mucho más hondo y más grave que la simple coexistencia y afección de unas personas por otras.

Y, en efecto, la razón por la que ese condicional tiene una realidad, a saber, que hay otras personas y que me afectan, se encierra en una sola palabra: el hombre forma especie. Es realidad específica. Y precisamente en la medida en que el hombre forma parte de una especie y es una realidad específica, en esa

medida hay otras personas, y esas personas me afectan intrínsecamente con tal que digamos qué se entiende por especie.

Desde los tiempos de Aristóteles, y de Platón, se ha entendido por especie, en general, el correlato de una definición. Por ejemplo, la célebre definición, pesadísima, a lo largo de toda la historia de la filosofía, «el hombre es animal racional»[9]. Pesadísima, por una razón: porque es que, además, no se ha sido capaz de dar otro ejemplo. No se ha dado jamás un segundo ejemplo. Y por su motivo, naturalmente, digan lo que quieran. La especie estaría definida por géneros y por diferencias: género, animal; diferencia, racional. Sin embargo, esto no me ha parecido nunca a mí que sea un concepto suficiente de especie. Porque esto supone que aquello que sería específico en todos los hombres sería un conjunto de cosas reales que coinciden en algunos caracteres, a los cuales, por abstracción, doy una definición, y constituyo lo que se llama el concepto de lo humano. Sí, esto podría ser verdad. Pero esto no bastaría para que los hombres formaran especie. Los hombres podrían formar así nada más que una clase natural. Ahora, una clase natural no es una especie. La clase natural está montada nada más que sobre la idea de la multiplicidad de los individuos que forman parte de esa clase. La especie es algo más. Es una multiplicidad, resultado de una multiplicación. Esto es un asunto distinto. Porque una multiplicación «partiendo-de» y «fundada-en» es una multiplicación genética. Tendremos que averiguar, pues, en qué medida y en qué forma el hombre es una realidad que, por los caracteres internos que posee, está inexorablemente abocado a ser genéticamente replicable. Y en la medida en que eso ocurre, el hombre, como cualquier animal, tendría una especie.

Uno se pregunta, pues, en qué consiste ese carácter genéticamente replicable. Es lo único que nos permitirá decir en qué sentido el hombre es una especie.

1. El carácter replicante

1. Se trata de una replicación no por identidad absoluta. Nadie está idénticamente replicado en otro. Se podrá pensar en los gemelos univitelinos. Pues, no. Tampoco son una excepción de lo que voy a decir.

Nadie está absolutamente replicado en forma de identidad total y absoluta. Pero, ciertamente, si hay replicación —es el caso del hombre y de los animales en general—, la replicación se produce por un acto de los progenitores, el cual conforme a un código o a un esquema que se repite produce un ser nuevo. (Poco importa el vocablo que se emplee. Cuando escribí *Sobre la esencia*, entonces no se hablaba de código genético, lo llamé «esquema», y sigo llamándolo «esquema» por otras razones.)[10] El esquema es algo que forma parte de los progenitores. No es que los progenitores tengan unos caracteres propios, y «además» un esquema para reproducir una réplica, sino que lo que llamamos esquema es un momento interno, intrínsecamente constitutivo de los progenitores en cuanto tales.

2. Estos progenitores no solamente tienen en su realidad caracteres que sirven de esquema para su replicación, sino que, además, este esquema es de carácter *activo*. No consiste en un esquema conforme al cual se pueda ajustar otra realidad, sino respecto del cual tenga que ajustarse otra realidad que de mí proceda, aunque de hecho no esté replicándola; porque es un esquema activo. No parece sino que el sistema replicatorio del hombre no existe si no hay replicación efectiva, lo cual es falso.

3. Si un hombre tuviese anulada en su sustantividad la replicación, este hombre carecería de sustantividad, no podría vivir, se habría muerto él y todos los hombres. El esquema es genéticamente activo, es un momento intrínseco y formal de la sustantividad.

Con esto, pues, tenemos algo que puede servirnos para entender lo que es la especie, pero nada más que el primer paso para ello. Nada más que el primer paso, porque si no fuera más que por su carácter replicante, lo que tendríamos es una *génesis*. La génesis de un animal por otro. Pero ¿sería esto sin más una especie?

Ciertamente, no. La Naturaleza con toda seguridad está poblada de eso que pudiéramos llamar no monstruos, sino intentos de mutaciones, que luego no han sido viables, por la razón que fuere. Ha habido generación, ha habido génesis, pero no ha habido especie.

2. El carácter pluralizante

De ahí que la especie necesite por lo menos un segundo carácter, además de ser un esquema replicante. A saber, que ese esquema unitario conforme al cual los progenitores producen al engendrado sea un esquema plural en sí mismo. Al esquema no le pasa lo que al concepto que toma una pluralidad y que define por abstracción los caracteres que componen la clase. Todo lo contrario. Es justamente un esquema unitario, el cual activamente y vitalmente, genéticamente, produce precisamente la pluralidad: otro individuo, es decir, se pluraliza. Es un principio de pluralización. La especie no es la unidad de algo que existe, sino una unidad que produce precisamente la pluralidad de algo. Es pluralizante.

3. El carácter prospectivo

Pero tampoco basta esto para que haya especie. Hace falta además que esa pluralización tenga una cierta viabilidad

prospectiva. Si así no fuera, estaríamos ante uno de tantos «intentos» específicos que han fenecido en el curso de la vida. Sólo hay especie si el intento perdura, si es viable.

Pues bien, cuando se dan las tres condiciones, a saber, que haya génesis esquemática, que sea pluralizante y sea además prospectiva, entonces y sólo entonces es cuando esa continuidad vital de los seres vivos constituye lo que llamaremos un *phylum*[11]. Cada viviente tiene una unidad cuasi-coherencial, un respecto coherencial con los demás vivientes generados. Y en este respecto es en lo que consiste la unidad filética. Para un biólogo, un *phylum* tiene un carácter tan real como puede tenerlo el campo electromagnético o el campo gravitatorio para un físico.

Un *phylum* es ese esquema conforme al cual, de una manera vital, prospectiva y continuada, se va pluralizando y diversificando un determinado tipo esquemático de viviente. Y eso es lo que constituye la *especie*. Especie es formalmente el conjunto, el sistema de caracteres esquemáticos que producen la situación que acabo de describir. Y recíprocamente, pertenecer a una especie es pertenecer a este esquema filético. Se me dirá que esto es una especie biológica y no filosófica. Pero es que la especie filosófica, como contradistinta de la especie biológica, no tiene existencia ninguna. Es idéntica a la especie biológica[12]. Lo demás es una frase puramente conceptiva.

Ahora bien, de aquí se deducen algunas consecuencias graves.

1. En primer lugar, el esquema de que aquí estamos tratando —hablamos de hombres— es precisamente el esquema de unos animales de realidades. Y, por consiguiente, el ejemplar replicado, o por lo menos replicable, envuelve formalmente un momento de realidad. Cosa que no le pasa al perro. El perro ciertamente es real; su hijo, un cachorro, es real.

Pero el mecanismo reproductor no envuelve formalmente el carácter de realidad. En el caso del hombre, sí: su resultado va a ser un animal de realidades. Es decir, que el término generado no va a ser simplemente un viviente, sino otra realidad personal, otra persona.

2. En segundo lugar, lo que es esencial es que ese esquema forma parte de mi propia sustantividad. No es que por un lado sea un sistema psico-orgánico —que tiene funciones digestivas, funciones respiratorias, funciones intelectivas, funciones de memoria— y que además tiene unas funciones que denomino reproductivas o replicatorias. No. El conjunto de todas esas funciones constituye una unitaria e indivisa actividad vital, en virtud de la cual, cuanto hay de esquemático en mí, pertenece a mi propia índole formal, ejerza o no ejerza la función de replicación. Es decir, que desde mí mismo estoy esquemáticamente vertido a los demás. *Desde mí mismo:* los demás no son una adición a mi propia realidad, sino algo que está produciéndose filéticamente desde la unidad esquemática en que yo consisto.

Yo soy lo que soy, y siendo lo que soy, desde mí mismo, por mi propia índole y por mi propia estructura personal, es como estoy vertido a otras realidades y, por consiguiente, a otras personas. A mi realidad no se le «añaden» los otros, sino justamente al revés: los otros se le pueden añadir precisamente porque mi realidad en cuanto tal está abriendo el campo del otro en tanto que otra persona.

3. En tercer lugar, no solamente estoy vertido desde mí mismo a las demás realidades, sino que, precisamente porque esa versión la llevo como ingrediente de mi propia realidad sustantiva, resulta que en una u otra forma esta versión a los demás refluye sobre lo que soy yo mismo como realidad. Mi versión no sólo *sale* de mí mismo, sino que es un momento

constitutivo de mí mismo, me *constituye*. Es la refluencia, una refluencia constitutiva. Mi forma de realidad está pues en alguna forma afectada constitutivamente por la versión que desde mí mismo tengo a las demás realidades. Como realidad psico-orgánica soy «de suyo» los otros. Es la refluencia de la respectividad coherencial filética sobre la unidad coherencial primaria en que como realidad consiste.

Ahora bien, si mi Yo consiste en afirmar mi realidad sustantiva frente al resto de lo real, quiere decirse que en esa afirmación, en ese Yo, entra de alguna manera el modo como mi propia realidad está afectada por la realidad y por el ser de los demás. Pues bien, la manera precisa y formal como el Yo está afectado por el modo de ser de los demás es justamente lo que llamo *dimensión*. Tratar de las dimensiones del ser humano es pura y simplemente tratar de la refluencia que las demás personas que los otros, tienen esquemáticamente sobre mi propia realidad, que funda la posibilidad de que haya otras personas, y de que actúen sobre mí. Y esta refluencia se encuentra —no lo olvidemos— fundada esencial y constitutivamente sobre el carácter genético de mi realidad.

Hablar, pues, de las dimensiones de mi ser personal consiste en hablar pura y simplemente de la refluencia que en el Yo, como acto de ser absoluto, tienen los demás Yo, que en una u otra forma co-determinan mi Yo.

* * *

Hecha esta explicación, se pregunta uno: ¿y cuáles son esas dimensiones del ser humano? El título anuncia tres: individual, social e histórica.

En primer lugar —repito—, las dimensiones del ser humano son aspectos de la refluencia, de una refluencia del esquema

sobre mi propia realidad, que está genéticamente constituida. No pensemos que esas relaciones de una persona a otra están fundadas en cosas muy transcendentes. Lo transcendente es siempre lo decisivo. Y en este caso lo decisivo y lo transcendente es la estructura genética de la vida, lo demás estaría colgado de las nubes.

CAPÍTULO I

LA DIMENSIÓN INDIVIDUAL

La replicación es una replicación esquemática. Ciertamente, no hay ninguna replicación en que se reproduzca, en que se replique idénticamente, un engendrado respecto de los progenitores. Podrán dos engendrados ser idénticos hasta cierto punto, gemelos univitelinos, pero no son idénticos desde el punto de vista del generante. Esto es, hay una diferencia entre los miembros de toda especie y, en nuestro problema, entre los miembros de la especie humana. Existe entre ellos una *diversidad individual*. Y entonces se nos plantean dos graves cuestiones:

I. Qué es la diversidad individual como carácter de la realidad humana.

II. Qué es la diversidad individual como dimensión del ser humano.

I. La diversidad individual como carácter de la realidad humana

Hemos dicho que los replicados nunca son idénticos al replicante. Entonces uno propendería a pensar que son sim-

plemente distintos. Pues bien, tampoco son distintos así sin más y simplemente.

1. Ciertamente son distintos de una manera negativa, en el sentido de que el uno no es igual al otro. Pero esto no es lo decisivo. También son distintos un perro, un caballo y un hombre, y sin embargo, esta distinción no sirve para nuestro problema. ¿Por qué?

2. Porque hace falta que la distinción se dé dentro de la misma especie. Dos hombres son distintos en este sentido, pero es porque pertenecen a la especie humana. Ahora bien, como la especie está constituida por una versión que desde mí mismo y en tanto que realidad tengo esquemáticamente a las demás realidades, resulta que lo que tengo no es una mera distinción sino una «di-versión». Es decir, no somos meramente distintos sino diversos. Dentro de una misma especie los miembros que la componen son diversos.

3. Y naturalmente, como estos diversos son diversos en tanto que realidad, es decir, son última y radicalmente diversos, resulta que mi versión a los demás esquemáticamente, por ser yo lo que soy, es una versión con carácter individual. Cada miembro de la especie tiene una diversidad individual. ¿En qué consiste la diversidad individual? Todo pende de que expliquemos en qué consiste eso de la individualidad. La idea de la individualidad ha tenido una compleja historia en la filosofía. Sin entrar en discusiones que nos llevarían muy lejos, digamos de una manera dogmática que, a mi modo de ver, individualidad es un vocablo al cual responden por lo menos tres conceptos distintos:

A) En primer lugar, la individualidad en el sentido de ser el carácter irreductible que algo tiene como realidad, en tanto que realidad. Ése es el sentido en que digo que toda realidad es *por sí misma*, y no solamente *en sí misma*, constitutivamente

individual[13]. Toda realidad es por sí misma «esta» realidad. Toda realidad es irreductible como realidad. Y en la medida en que es irreductible en la línea de la realidad decimos que es individual.

Quiere decirse con esto que me parece que tienen razón quienes piensan que es absolutamente quimérico el pretender invocar un llamado principio de individuación, como si en efecto existiese una especie humana y además hubiera que añadir unas determinaciones, para que esa especie se convierta en individuo. Esto es una quimera. Esto supondría que el problema es el individuo y que lo dado es la especie. La realidad es más bien la inversa: lo que están dados son los individuos, y el problema está en averiguar si forman una especie, y en qué medida, cuándo y en qué forma.

La realidad no solamente es individual en sí misma, sino que además lo es por sí misma, e incluso frente a los que han afirmado que lo es por sí misma quiero añadir que ese *por sí misma* consiste en la irreductibilidad constitucional que algo tiene, en tanto que realidad. Ahora bien, esta individualidad parece que es una cosa muy pobre. No lo es tanto. Porque, inmediatamente, a poco que pensemos en ello, descubrimos que puede haber por lo menos dos tipos de individualidad: Una, la individualidad, por ejemplo, de los electrones que hay en el Universo, todos ellos son iguales, idénticos, por lo menos hasta hoy (no sabemos lo que ocurrirá dentro de unos años). De manera que hablar de diez electrones es como hablar de las diez unidades del número diez. Da igual la una que la otra; lo único en que se distinguen es que la una no es la otra. Es decir, son *singuli,* son singularidades. He ahí un tipo de individualidad, la meramente numérica. Son irreductibles, en tanto que ejemplares numéricamente distintos de una misma clase.

Pero la individualidad puede tener un sentido más hondo. Por ejemplo, en el caso de los seres vivos. La individualidad no consiste únicamente en que el uno no sea el otro, sino en que cada uno de los seres vivos es un individuo, a su modo, a su manera.

El carácter de irreductibilidad, pues, se refiere al carácter de unidad irreductible que tiene una realidad. Y esta individualidad puede no solamente ser unidad numérica, puede ser una unidad internamente cualificada, en el sentido que cada individuo sea uno a su modo. En ese caso es cuando decimos no que son singulares, sino que son individuales. He ahí un sentido y un concepto de individualidad. Pero hay otro.

B) Por ejemplo, las personas humanas son parte de la realidad, pero no solamente están cualificadas, como los demás individuos, sino que además esta cualificación es especial. Cada persona humana es una realidad que no solamente es real, y que además cada una, en cierto modo, lo es a su modo, sino que la persona consiste precisamente en «suidad»: *es esta realidad, la mía* y no otra. En este caso, la individualidad no consiste únicamente en la manera de ser uno, sino que consiste en la manera radical como efectivamente la realidad me constituye en tanto que realidad. No *lo* real (como en la acepción anterior), sino mi mismo carácter de realidad es algo que me pertenece en propio: soy *mi* realidad y no la de otra cosa. Es la realidad personal en cuanto realidad: es individualidad en el sentido de ser «suyo». Es suidad. Y su «ser» es afirmarse como Yo. En la acepción de individualidad que acabo de mencionar la reflexión recae sobre la individualidad de una realidad, se prescinde por completo de que haya otros electrones, otros gatos u otras personas en el mundo. La individualidad es un carácter intrínseco y absoluto de cada una de las realidades en sí misma.

C) Sin embargo, hay un tercer sentido de individualidad. Al revés de lo que antes sucedía, ahora lo que hace la individualidad es segregar o distinguir lo diverso respecto de otros individuos. Y en este caso la individualidad tiene un carácter no absoluto sino «diferencial». Es una individualidad que sólo existe cuando hay especie y dentro de la especie. No toda individualidad es, pues, diversidad. Para no complicar el vocabulario emplearé aquí las expresiones «individualidad» y «diversidad individual» libremente porque ya no hay posible confusión. La diversidad es individualidad diferencial. Es la distinta manera como «dentro de la especie» son individuos las personas que componen esta especie. Naturalmente, esto plantea un problema delicado. Porque esta individualidad diferencial es la irreductible individualidad de una realidad respecto a otra, pero por ser diferencial envuelve de alguna manera el respecto a otras individualidades y a otras personas. Y uno se pregunta entonces no simplemente en qué consiste ser individuo, sino en qué consiste ese respecto diferencial.

Lo primero que salta a los ojos es que estoy viendo que todas las personas somos distintas en nuestras *notas reales*. Es un respecto diferencial en la línea de las notas que constituyen la realidad sustantiva de cada hombre. Somos distintos en edad, en condición, en caracteres somáticos, en caracteres psíquicos, etc. En este sentido, la diversidad de los hombres es inmensa. Además, el individuo puede ser diverso respecto de sí mismo en el curso de su vida y de su biografía. Por lo menos puede serlo en cierto modo.

Estas diferencias afectan en primer término a los caracteres «naturales»: el hombre tiene un cierto color de tez, un cierto timbre de voz, una cierta fisonomía. Pero afecta también a los caracteres «apropiados», aquellos caracteres que el hombre ha optado por poseer. No hay dos hombres idénticos. El sistema

de propiedades apropiadas es distinto en cada uno de los hombres. Inclusive, todo este sistema de notas naturales y de notas apropiadas puede cristalizar en esto que vagamente se llama mentalidad cuya definición formal y precisa es ser *forma mentis*[14], forma de la mente, y que innegablemente es distinta según las personas a las que atendamos. Desde este punto de vista no hay posibilidad ninguna de confundir dos personas. Su diversidad diferencial afecta ante todo al sistema de notas que constituye la realidad de cada una de ellas. Esto es lo que da su variedad a la realidad de los hombres sobre la Tierra. Todo hombre es «de suyo» diverso, esto es, la diversidad es un momento de su realidad.

Con ser indudable, esto no es sin embargo lo más radical. Porque esta diversidad como carácter de mi realidad determina en función transcendental una diferencia en el ser de mi realidad, en mi Yo. Es la segunda cuestión: la diversidad como dimensión del Yo[15].

II. La diversidad como dimensión del yo

El sistema de notas de cada realidad humana constituye una forma de realidad. El que yo tenga una nota, a saber, la inteligencia, determina esa forma de realidad: ser persona. Lo que pasa es que en la medida en que esta inteligencia y las demás notas del hombre son distintas en las diversas personas, esta diversidad de notas determina un modo distinto de ser persona, un distinto modo de ser suyo. Cada uno es persona, pero *a su modo*. No es lo mismo la manera como es persona A que la manera como es persona B. Son formas de realidad distintas. Ahora consideramos que en esta distinción, que es distinción de diversidad, va envuelta en una u otra forma, ex-

presa y reduplicativamente, la referencia a los demás hombres. Yo no solamente tengo un modo de inteligencia, un modo de digestión, una fisonomía peculiar, sino que esta «diferencia» envuelve forzosa y constitutivamente la referencia a los demás. Ahora bien, mi forma de realidad se afirma en ese acto que llamamos Yo: ser absoluto.

El Yo es mi ser sustantivo, es la reactualización de mi realidad sustantiva como absoluta en el todo de la realidad. Pero como mi realidad es individualmente diversa de la realidad de los demás hombres, resulta que la reactualización de mi realidad es formal y reduplicativamente la reactualización de mi realidad en cuanto diversa. Lo cual quiere decir que en el Yo no solamente va envuelta mi realidad frente al todo de la realidad, sino la realidad de las demás personas. Con lo cual, entonces, resulta que el «Yo» escrito con mayúscula cede el paso al «yo» como pronombre personal escrito con minúscula. Yo soy «yo», y fulano de tal es un «tú», y el otro es un «él», y los demás, esa zona indefinida que serían, justamente, «los demás». Si la diversidad de mis notas es una diferencia talitativa, la diversidad respectiva de las formas de realidad es una diferencia transcendental. Es una diversidad del yo, del tú y del él: el hombre está determinado por sus notas a ser absoluto, y está co-determinado por las demás personas a serlo de un modo diverso.

Cada Yo está determinado en sí mismo y por sí mismo, está determinado precisamente por ser suyo, pero envuelve en una u otra forma, desde sí mismo y no por adición, la versión a un tú y a un él. Aunque el hombre estuviera solo en el mundo —el caso de Robinson—, radical e inicialmente tendría la versión a un tú, que se perdería en el vacío. Pero qué duda cabe que la tendría. El hombre tiene intrínseca y constitutivamente, desde sí, y no simplemente por adición externa, esa versión a un tú y a un él. El Yo, que por un lado es

—digámoslo con Y mayúscula— el Yo frente a todo lo que no es Yo, frente a toda la realidad, tiene, por otro lado, esa forma modesta de ser *yo* a diferencia de un *tú* y un *él*. Entonces, uno se pregunta: ¿y qué relación hay entre esos dos «yo»?

1. El «yo» como «yo» empírico

Durante todo el siglo XIX, la filosofía propendió a ver en el yo —escrito con minúscula—, a diferencia del tú y del él, una cosa que muy rápidamente se llamaba el *yo empírico*. Eso sería la realidad empírica de cada uno de los hombres. Pero el Yo de veras sería el Yo absoluto que se opone o enfrenta a todo lo que es el «No-yo». Este Yo constituiría el punto central de toda la transcendencia de lo real. Fue la tesis de la filosofía de Kant. Ahora bien, esto, a mi modo de ver, es absolutamente insostenible. Es absolutamente insostenible por una serie de razones, de las cuales aquí no voy a exponer más que dos:

A) La primera es que se parte del supuesto que el Yo es justamente lo que piensa, lo que pone el mundo —por lo menos lo pone en el sentido de que lo pone para mí—. El Yo es lo central, y lo demás es una cuestión que hay que examinarla por referencia al Yo. Como decían todos los idealistas, el Yo es posición de todo lo que es el no-Yo.

¿Y si fuera al revés? ¿Si fuera que el Yo no solamente no es posición, sino que está puesto por la realidad?

Mi Yo, mi ser, es el acto de una realidad en que previamente consiste. Antes de poner nada, el Yo ya está puesto. Y está puesto por mí; en el propio acto por el cual, naturalmente, existo y me afirmo en tanto que realidad. El Yo está *puesto*, y no solamente es principio de *posición*.

B) La segunda razón es que bajo la palabra «empírico» nunca se ha sabido con demasiada precisión qué querían decir los idealistas. Generalmente, en tiempos por lo menos de Kant, se atribuía a la psicología. El otro yo es el Yo solemne, el Yo del que habla la Filosofía, cuando se hace Filosofía transcendental. Kant entiende por yo empírico mi propia realidad como objeto de mi experiencia interna, es decir, como fenómeno interno, al igual que entiende por realidad empírica de las cosas estas cosas en cuanto objeto de la experiencia externa, como fenómeno externo. En cambio, el Yo puro sería el Yo como fundamento transcendental de toda posición del no-Yo. Y para estos efectos, el yo empírico es un no-Yo. Pero esto es insostenible porque esta caracterización del yo como objeto de experiencia, aunque sea interna, es extrínseca a lo que el yo es. El yo no es yo porque se encuentra en mi experiencia interna, sino porque lo que en ella encuentro es *lo que* yo soy. El llamado yo empírico no es sino el yo talitativamente considerado. En función transcendental este yo talitativo es el Yo transcendental. Estos dos momentos no son sino eso: momentos de un solo yo. Lo cual significa que el yo pertenece al orden transcendental: yo, tú, él son transcendentales. El yo no se opone al tú y al él tan sólo talitativamente, sino también transcendentalmente. Y esto plantea un problema que Kant no se planteó. Porque el yo y el Yo pertenecen ambos al orden transcendental. No se puede decir que sean idénticos, por lo menos a primera vista. El Yo según el cual me afirmo como realidad absoluta en el todo de lo real y el «yo» según la modesta figura de ser opuesto al tú y al él no parecen formalmente idénticos, porque el Yo es absoluto en y por sí mismo, mientras que yo no soy yo sino respectivamente a un tú y a un él. De aquí el problema de la relación que *dentro del orden transcendental* mismo existe entre el

Yo y el yo. La apelación al yo empírico no sólo no soslaya la cuestión, sino que la plantea. A este problema responde la segunda tesis:

2. El «yo» como mónada transcendental

Hablemos del tú para mayor claridad. En esta tesis el tú es «otro Yo». Fue la tesis de Fichte, reasumida más o menos por Husserl. Pero es en el fondo insostenible. ¿Cómo se va a decir que ser tú consiste en ser otro Yo? Esto sería suponer que cada persona es una especie de mónada. Esto es, se trataría de una multiplicidad de Yos, de una mera multiplicidad transcendental. Cada uno es un Yo, pero en sí mismo nada tiene que ver con los otros Yos. Todo «tener que ver» sería relación extrínseca. No habría diferencia ninguna entre yo y Yo. El «yo» sería idéntico al «Yo». El tú es simplemente otro Yo. Pero esto no puede ser. Porque es verdad que yo, tú, él son transcendentalmente absolutos, pero lo son de una manera no sólo relativa, esto es, no sólo cada uno es de por sí un absoluto relativo, sino de una manera co-limitada entre sí: cada yo lo es respectivamente a cada tú, etc. Por tanto, yo, tú, él, no son mónadas. Tú no es otro Yo, sino otra manera de ser Yo, a saber, serlo respecto de mí. Por tanto, tú y yo no son formalmente mónadas. Justamente en la medida en que mi manera de ser yo está determinada por mi versión a los demás, resulta que el tú, en una u otra forma, pertenece justamente a mi Yo. Y lo propio debe decirse de mi yo. Mi yo no es formalmente idéntico a mi Yo; pero pertenece a mi Yo en la medida que mi Yo está codeterminado por los demás; es mi Yo en cuanto medido por los demás. El «yo» no es ni empírico ni monádico: es la medida según la cual el Yo está codeterminado frente a los demás. Y esta

«medida» es justo «dimensión». El yo no es ni empírico ni monádico, es dimensión del Yo. Es la tercera tesis:

3. El «yo» como dimensión

Yo no sólo estoy determinado a ser Yo absoluto en el todo de lo real, sino a serlo dimensionalmente, esto es, envolviendo la manera de ser absoluto frente a los demás absolutos. La filosofía ha pretendido monadizar muchas veces el yo como pronombre personal, estableciendo la serie yo=Yo, tú, él y los demás. Pero esto no es así. Tanto menos cuanto que esta persona, que para mí es un tú, es para ella misma un yo, y quien es tú es lo que llamo yo. Y recíprocamente. Es decir: «yo» tiene una estructura metafísica perfectamente determinada y definida. Es, repito, aquella estructura en virtud de la cual el Yo se afirma como absoluto frente al todo de la realidad, pero congéneremente, por ser Yo el ser de una realidad filetizable, me coafirmo como absoluto codeterminado por los demás. Yo no soy individual por una contracción empírica de mi persona a las circunstancias de mi vida, sino que justamente al revés: soy diversamente individual en mi propio Yo. Yo estoy determinado como absoluto en el todo de lo real, pero lo estoy «diversalmente», es decir, por estar codeterminado por otros absolutos que, a su modo, también comparten esta condición de estar definidos en el todo de lo real. Yo no solamente soy absoluto, sino que soy «diversalmente» absoluto. Con este vocablo quiero expresar que la diversidad no afecta tan sólo talitativamente a mi realidad personal, sino que es una diversidad que tiene una función transcendental: determina mi Yo como un yo, esto es, el Yo tiene un modo de absoluto diverso en cuanto absoluto. Es lo que quiero designar con la

palabra *«diversalmente»,* el *modo* de ser absoluto en diversidad[16].

No basta, pues, con que haya otra persona para que respecto de ella Yo sea yo y ella sea tú. Hace falta que las dos personas sean de la misma especie. Nos hemos hartado en la teología de los últimos años de oír que el hombre se dirige a Dios como un «tú». En el rigor formal de los términos, esto me parece imposible. A Dios le falta la primera condición para ser rigurosamente un tú: el ser un Yo. El Yo es «ser» y Dios no tiene «ser», sino que es realidad absolutamente absoluta. Antropomórficamente puede el hombre dirigirse a Dios y llamarle Yo. De ahí que pueda también antropomórficamente llamarle «tú». Pero entonces se ve que a Dios no sólo le falta la condición para ser un Yo, sino que a su presunto Yo le falta estar codeterminado por otros de la misma especie. El «tú» no envuelve solamente una multiplicidad de personas, sino una multiplicidad de personas vinculadas por un esquema genético que las pluraliza individualmente. Lo demás no sería un «tú» sino simplemente otra realidad personal. Dios es «otra» persona pero no es un tú. Tanto menos cuanto que habría que precisar en qué consiste su carácter de «otro». Pero esto es un problema de teología[17].

Por otro lado, también puedo llamar «tú» a un animal doméstico, por ejemplo a un perro, pero es pura atribución extrínseca. Para que haya «yo y tú» tiene que haber unidad filética. Podemos resumir esta tesis en unas cuantas proposiciones:

1.ª La diferencia entre el Yo y la serie «yo, tú, él» no es una diferencia de carácter empírico sino que es una diferencia en el ser sustantivo, es decir, una diferencia dentro del Yo. Es una diferencia transcendental.

2.ª Esta diferencia transcendental no es monádica, porque «yo, tú, él» no son tres Yos sino que son la manera como el Yo lo es respectivamente a otros.

3.ª Este respecto no es sino la refluencia de mi realidad en cuanto específica sobre mi realidad en cuanto constitutiva. Esta refluencia es lo que llamo «dimensión».

4.ª Como este respecto se reactualiza en mi realidad como absoluta, resulta que en esta reactualización mi Yo no se afirma como absoluto más que en la medida en que está afectado por los otros. Y la refluencia no de las otras realidades personales sino de su Yo sobre mi Yo es lo que codetermina dimensionalmente este Yo. Esto es, el ser «yo» mide el modo mismo de ser absoluto. Mi Yo es absoluto como «yo». El «yo» es dimensión transcendental del Yo.

5.ª La unidad dimensional del Yo tiene un nombre preciso: el Yo lo es «cada cual». El «cada» expresa la multiplicidad. Pero el «cual» expresa que la multiplicidad no es meramente numérica, monádica, sino de *quale*. El Yo es siempre *mi* propia realidad; pero mi propia realidad no es lo mismo que la realidad de «cada cual». Ser cada cual es la unidad dimensionada del Yo como yo. El efecto formal de la refluencia de los otros Yo sobre el mío es hacer de éste un «cada cual»[18].

6.ª De ahí que el Yo sea absoluto pero, si se me permite la expresión, es absoluto «cadacualmente». El Yo es diversamente absoluto. Tal es la esencia de la diversidad en función transcendental.

7.ª El «yo» precisamente por ser dimensión presupone al Yo de quien es dimensión. La diferencia entre «yo, tú, él» se inscribe dentro de un Yo, pero en cuanto tal está allende esta diferencia. El Yo está allende el «yo» como un ser está allende su dimensión aunque no pueda sino estar dimensionado. Cada

cual es antes Yo que «cada cual», y lo es para poder ser «cada cual». Como animal de realidades, el hombre tiene una forma de realidad personal. Y como realidad personal afirma justamente su carácter absoluto en el acto de ser Yo. Pero precisamente por ser animal de realidades genético y filetizable, es *eo ipso* un animal de realidades que no puede definir su carácter absoluto sino codefiniéndolo respecto de los demás. Y justo esta co-definición es lo que constituye la dimensión «humana» del Yo, del Yo humano[19].

El Yo tiene otras dos dimensiones: la social y la histórica. De ellas trataremos en los siguientes capítulos.

4. Recapitulación

Hasta aquí hemos explicado el título: Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica. Pero quiero volver a recordar exactamente el sentido del tema. No se trata de desarrollar una exposición sobre la realidad individual, sobre la realidad social y sobre la realidad histórica. Me he centrado en un tema sumamente determinado, a saber: el hombre como realidad sustantiva se afirma a sí mismo, en un acto que llamamos Yo, frente a toda realidad posible. Como realidad, es una realidad en cuanto a que por lo menos está radicalmente llamada a tomar posición frente al todo de la realidad; en este sentido es absoluta frente a toda otra realidad. Y, por consiguiente, su acto, el acto de ser Yo, es también un acto en que se afirma este carácter absoluto suyo.

Este carácter del Yo es lo que, por las razones expuestas en esta introducción, llamo *el ser del hombre*. No es la realidad del hombre —el Yo no es la realidad del hombre—. El hombre es real mucho antes de ser Yo. Un recién nacido es hombre, y

no es Yo, no tiene el acto del Yo. No es lo mismo, pues, la realidad del hombre que el Yo. No nos hacemos aquí cuestión del ser del recién nacido. Aquí nos preocupamos exclusivamente de esta realidad humana —todo lo recién nacida que se quiera— cuando llega a hacer el acto explícito de afirmarse a sí mismo como realidad. Esta afirmación constituye su ser, y a este ser llamamos Yo. Es la primera mitad de nuestro tema. La segunda consiste en lo siguiente:

El hombre tiene el carácter de ser un Yo, y por consiguiente una persona, pero mi realidad es una realidad que está entre otras personas. Y lo está no simplemente de hecho como un astro puede estar entre otros, sino de una manera constitutiva y radical. Porque el hombre es una realidad que forma especie: es específica. Donde especie significa la replicación de los individuos que constituyen la cabeza de la especie en los sucesores siguientes, y estos replicados, estos engendrados —genéticamente engendrados— lo están según un esquema que los progenitores llevan inscrito en su propia realidad sustantiva.

De ahí que no es que exista un individuo, *y además* los otros, sino que el miembro inicial de la especie, y los demás sucesivos de ella, en tanto en cuanto son plenariamente lo que son, llevan en sí el esquema de una replicación posible sea o no real y efectiva esta replicación.

Ahora bien, como ese esquema lo lleva dentro de sí mismo, constituye un momento intrínseco y formal de su propia realidad. En este esquema específico por el cual el progenitor está por lo menos inicialmente vertido —ejerza o no esta versión— a los demás de la especie que pueden provenir de él, lleva uno los demás sí mismo, la versión a los demás en una o en otra forma. Y, por consiguiente, estos «demás» refluyen en cierta manera sobre lo que de una manera rápida y provi-

sional llamamos *el individuo*. Cada hombre está bajo la refluencia interna, constitutiva, de su propio esquema por el cual está vertido a los demás. Esta refluencia se expresa precisamente en el acto del Yo, y a esta expresión le llamo dimensión. Dimensión porque mide precisamente de una manera concreta la forma y el grado en que el Yo se afirma como absoluto en el todo de la realidad.

El hombre, en virtud de su multiplicidad específica y del esquema que a ella le lleva, por su propia constitución, no simplemente es lo que es y está vertido a los demás, sino que además es formalmente diverso. Es «di-verso». Y en esta diversión se constituye lo que no debería llamarse individualidad, sino diversidad. Pero, para simplificar la exposición, la seguiré llamando individualidad para no complicar indefinidamente el vocabulario.

El ser humano tiene, pues, una diversidad individual. Entiendo por diversidad individual la individualidad diferencial de un individuo respecto de otro. Esta individualidad es mucho menos individual que el carácter individual con que radicalmente toda realidad, por el hecho de serlo, es irreductiblemente individual haya o no haya otras realidades individuales[20]. Los miembros de una especie tienen una individualidad diferencial o diversidad, porque además de ser realidades que irreductiblemente son individuales, lo son diferencialmente respecto de los demás miembros de la especie antecedente, concomitante o consiguiente.

Ésta es una dimensión, en virtud de la cual el acto del Yo, que se afirma a sí mismo en esta diversidad diferencial, es el acto en el que el Yo se expresa no como un Yo con mayúscula, como Yo absoluto en el todo de la realidad, sino como un «yo» a diferencia de «tú». No sigamos la enumeración, digamos «tú» simplemente para entendernos.

El «yo» y el «tú» en este sentido, con minúscula, son la primera dimensión del Yo absoluto, su dimensión individual. No olvidemos que detrás de esta dimensión está eso que llamamos «soy Yo», en el sentido de persona absoluta.

He ahí, pues, la primera dimensión.

CAPÍTULO II

LA DIMENSIÓN SOCIAL

En este capítulo abordamos una segunda dimensión[21]. Una segunda dimensión que es esencialmente pertinente a la primera. Si empleo la palabra individuo, no la tomo aquí en el sentido radical del vocablo, sino en el sentido que acabo de precisar de «diverso». En lugar de decir «miembro de la especie», digo «individuo». En virtud del esquema que cada individuo lleva en sí mismo como momento estructural de su propia realidad substantiva el engendrado no solamente es diverso de sus progenitores, sino que en una u otra forma convive con éstos.

He ahí una situación completamente distinta a la situación de diversidad. Cada uno de los vivientes de una especie no simplemente está situado respecto de su propia vida, sino que está *co-situado* con todos los demás, por lo menos con todos los demás que le circundan. Esta co-situación produce, naturalmente, el hecho bien trivial y exactamente denominado: una *convivencia*. Y una convivencia que lleva a los vivientes a conformarse en una u otra forma, y a constituir lo que de una manera muy vaga, muy antipática para los sociólogos, pero radical —dígase lo que se quiera—, se llama sociedad, *societas*. Sociedad, pues, en el sentido de convivencia.

Sin embargo, antes de entrar en el tema de una manera precisa y específica, conviene insistir sobre lo que acabo de decir. Porque efectivamente nada de lo que he dicho es una cosa exclusiva del hombre. También a los perros y a los caballos les pasa lo mismo. Evidentemente. Tienen co-situaciones, conviven, etc. Y se dice entonces que existen sociedades animales. Pero esto es un problema: ¿es verdad que las sociedades animales son sociedades? Ciertamente, no, por lo menos a mi modo de ver. No son sociedades porque aquello que mueve a cada uno de los animales de la especie en cuestión, por ejemplo, a las abejas, a los perros, a las hormigas, etc., a ejecutar esas acciones de carácter colectivo, son meros estímulos signitivos. Esto es completamente innegable. Es en virtud de determinados estímulos signitivos[22] por lo que las abejas, por ejemplo, se mueven en ángulo constante respecto de los rayos del sol, o por lo que emiten signos que comunican a las demás, o elaboran la cera de sus celdillas hexagonalmente, etc. Las abejas lo hacen por un estímulo que impulsa a cada una de ellas; lo que sucede es que eso que hacen sirve para la especie. Como diría Hegel (alguna vez tenía razón Hegel, tiene a veces frases espléndidas), es *Die List der Vernunft,* el ardid de la razón: meternos a cada uno a satisfacer una necesidad personal, y, mientras creemos que éste era el verdadero móvil de la razón, resulta que la razón mira al espíritu entero, y a la conservación de la especie[23]. En nuestro problema no sería el ardid de la razón, sino *Die List des Lebens,* el ardid de la vida. Pero esto no quiere decir que la abeja trabaja proponiéndose hacerlo para los demás. El animal no trabaja intencionalmente sino signitivamente. Su comunicación de signos, por ejemplo, no es lenguaje; para serlo le falta el carácter significativo. El signo animal tiene carácter signitivo, pero no significativo, cosa que sólo puede tener un animal con

inteligencia. El animal no trabaja por estímulos reales, sino tan sólo por estímulos signitivos. Por eso no forma sociedades sino *agrupaciones*. Son agrupaciones cuyo carácter de grupo está fundado en estímulos signitivos y constituido por ellos, algo *toto caelo* diferente de lo que sucede con los hombres, que son animales de realidades. Por consiguiente, la versión de cada uno de los miembros de la especie «animal de realidades» no tiene simplemente una versión estimúlica signitiva, sino una versión de una realidad a otras realidades. El momento de realidad es lo que constituye el carácter radicalmente distintivo y propio de lo que es una sociedad frente a una agrupación animal. Es lo que constituye el paso de la agrupación animal a la sociedad humana. Sociedad es una convivencia fundada expresa y formalmente en la realidad. Sólo por extensión puede hablarse de sociedades animales. Inclusive en el caso del animal doméstico, no puede hablarse de una estricta sociedad. El perro está incorporado a la vida del hombre, y a la sociedad humana, pero no como «socio». Es una incorporación a la sociedad, pero sin que haya esa *con*-vivencia social, bilateral, esencial para la sociedad. Nos encontramos, pues, con el momento de realidad absolutamente esencial para la existencia de lo que llamamos sociedad.

En definitiva, la sociedad es una convivencia que tiene dos caracteres:

1.° Es una convivencia por generación. Esto no significa que sólo hay sociedad porque hay socios, los cuales no existirían sino por generación. Significa algo más radical, que el carácter genético pertenece intrínseca y formalmente, no sólo causalmente, a la convivencia. Es formalmente una convivencia de generantes y generados en cuanto generantes y en cuanto generados. Esto es, es una convivencia de índole filética: es

convivencia dentro de un mismo *phylum*, de una misma especie.

2.° Es una convivencia por generación a la realidad como realidad. No basta con que los generados sean reales; esto sucede con todos los animales. Es necesario que la generación lo sea intrínseca y formalmente de un animal de realidades a otro animal de realidades. Es necesario que la generación sea producción del generado en el campo de la realidad como momento formal de la generación. En el *phylum* humano, el engendrado no es tan sólo un animal real, sino un animal real en el campo de la realidad. El hombre no sólo nace a la vida sino que *nace a la realidad como realidad*.

Convivencia formal e intrínsecamente genética en la realidad en cuanto realidad: he aquí los dos caracteres formales y constitutivos de la sociedad. Esto supuesto, los animales de realidades, repito, están vertidos cada uno desde sí mismo a los otros. Y entonces es inevitable que nos preguntemos por tres problemas distintos:

I. ¿En qué consiste la versión de un hombre a los demás?

II. ¿En qué consiste esa co-situación de convivencia en que cada hombre está respecto de los demás? ¿Qué es convivencia? Y ¿cómo se convive?

III. ¿En qué consiste la dimensión radical según la cual esta convivencia refluye sobre el Yo, sobre ese acto en el cual cada individuo se afirma como algo absoluto en el todo de la realidad? Tres problemas que vamos a examinar sucesivamente.

I. La versión de un hombre a los demás

La versión de cada hombre a los demás no es simplemente una versión así en abstracto. Porque no se trata de una ver-

sión cualquiera, sino de una versión de convivencia. Yo no estoy vertido a «los» hombres, sino a «estas» personas, a «estos» hombres que nos rodean. Si yo estoy vertido hoy a «los» hombres lo es por razones que no estaban compartidas hace siete u ocho siglos. Estos hombres que me rodean comprenden hoy a los habitantes del polo, pero no los comprendían hace esos siglos. La *versión tiene, pues, un carácter sumamente concreto:* es una versión conviviente.

Y de esta versión nos preguntamos dos cosas:

1. Cuál es la raíz de la versión de unos hombres a otros.
2. En qué consiste, con más precisión, esa concreción de convivencia.

1. La raíz de la versión

¿Cuál es la raíz de la versión de un hombre a los demás? Ante todo, la versión a los demás no es un añadido a cada uno de los hombres, como si cada hombre fuera ya una realidad, a la que se añadiera «después» una relación con otros. Por el contrario, cada hombre es en sí mismo y desde sí mismo, un hombre vertido a los demás. Cada cual es «de suyo» una realidad en versión a los demás. La versión a las demás personas pertenece a la realidad sustantiva de todo hombre.

¿Por qué?

Siempre se ha pensado, sobre todo en filosofía, que esto que se llama la sociedad es un sistema de valores que el hombre tiene que realizar para ser plenamente lo que debe ser: una cooperación, una organización social, etc. ¡Qué sería del pobre individuo si no estuviera en una sociedad! Todo esto es verdad, una verdad tan trivial que no merece la pena subrayarla. ¿Está cada uno vertido a los demás primariamente por estas razo-

nes? Ciertamente, no. Cada hombre está vertido a los demás por razones mucho más elementales: porque ha nacido de su padre y de su madre. Por razones genéticas; no le demos más vueltas. La versión de un hombre a los demás es radical y formalmente de carácter genético. En la medida en que unos nacen de otros, en esta medida existe un *phylum*, una especie. Y en ella y por ella estamos los unos vertidos a los demás. La raíz última de la versión de un hombre a otro, de los hombres entre sí, es una razón genética.

Precisamente porque los hombres llevan un esquema genético compuesto con sus ácidos nucleicos, etc., están vertidos los unos a los otros. No hay una versión de uno a otro, sino dentro de una misma especie. El hombre no está vertido a un caballo o a un perro. Le podrá gustar tener caballos y perros —yo no los tengo, y no me desenvolvería muy bien con ellos—, pero comoquiera que sea, yo no estoy inmediatamente vertido a un caballo o a un perro. Lo estoy, en cambio, quieras que no, a los demás hombres.

La versión es algo que acontece dentro de una especie determinada. Y, por consiguiente, dentro de esta especie la raíz de esta versión es una versión absolutamente genética. Por estar vertido a los demás estoy en co-situación con ellos. Mi vida parte de la vida de los demás y recíprocamente. Ahora, como en el caso del hombre el engendrado es un animal de realidades, y como la versión tiene ese momento intrínseco y formal de ser una versión al hombre en tanto que realidad, entonces quiere decirse que la co-situación es una co-situación pura y absolutamente específica: a saber, es una co-situación de realidad. Y precisamente esta co-situación de realidad es lo que constituye la raíz última y concreta de la versión de unos hombres a otros. La generación en el animal de realidades crea una co-situación que es *co-situación de realidad*.

2. La forma concreta de la versión

Pero esta raíz tiene un carácter concreto, quiero decir que no se trata de una consideración en cierto modo dialéctica: que hay unos hombres que nacen de otros; por tanto, están todos juntos y vertidos entre sí los unos a los otros. Esto es justo lo que acabo de decir. Y ello constituye la raíz de la versión, pero no nos dice nada de cuál sea la forma concreta de la versión. Porque como se trata de una co-situación, la versión tiene un carácter que abarca precisamente al generante y al engendrado. La co-situación no son *dos* situaciones yuxtapuestas o interferentes, la del progenitor «y» la del engendrado, sino que son estrictamente una co-situación «una».

La filosofía, no en esta forma, pero en otra, se ha planteado un poco el problema de cómo se encuentra uno con los demás en la vida. Pero muchas veces a uno le asalta la reflexión contraria: ¿no será que yo llego a encontrar a los otros en mi vida porque antes los demás se han metido en la mía? Y no me refiero a que los demás vengan a mí en lugar de ir yo a ellos. Me refiero a que los demás, antes de que vengan a mí en mi experiencia o de que yo vaya a ellos, *están ya metidos* en mi vida. Sólo por eso puedo encontrarlos viniendo a mí o yendo yo a ellos. Ésta es una consideración que debe ser tomada en serio. El hombre no empieza por estar vertido a los otros como otros, y menos aún si se considera que estos otros lo son «frente a mí». Porque encuéntrelos de cualquiera de estas maneras, hay siempre una cuestión previa: ¿dónde acontece este encuentro? Evidentemente nos los hemos encontrado en un *mundo humano*. La constitución del mundo humano es previa al encuentro con los otros y fundamento de este encuentro. Por tanto, nos hemos de plantear dos cuestiones:

A) La constitución del mundo humano.
B) La constitución de los otros en este mundo.

A) El mundo humano

Me referiré a los progenitores aunque no lo fueran, para simplificar la expresión. Los progenitores, realmente, se han metido en la vida del niño mucho antes, años antes de que el niño pueda sospechar que hay otras personas en el mundo. Es, qué duda cabe, una co-situación en la cual ciertamente no hay una relación de persona a persona. ¿Cómo la va a haber si el niño todavía no tiene un acto personal?

Es algo distinto. El progenitor va dando satisfacción de necesidades o tomando la iniciativa de dar cosas que piensa que aquel de quien cuida las va a necesitar o le van a ayudar. Hay una mosca, se la puede espantar y así estamos todos tranquilos, etc. Sí, todo esto es verdad. Pero, en esos actos tan sencillos y tan elementales se produce algo mucho más profundo: a lo largo del tiempo (un tiempo tampoco tan corto, no es que sea muy largo, pero tampoco tan corto) el niño va adquiriendo la conformación de lo que pudiéramos llamar el carácter «humano» de su vida. Lo que le viene desde fuera al niño es más que la influencia de otra persona, es la conformación de su humanidad. Es una especie de co-situación de co-hominización. Va adquiriendo precisamente un mundo y un carácter humano.

Antes que yo conviva con otros (muchísimo antes y como posibilidad misma para que yo pueda convivir con ellos) es que los convivientes vivan todos en un mundo humano. Y ese mundo humano es precisamente la primera acción que la situación de versión de cada hombre a los demás tiene sobre el

recién nacido. La versión es ante todo la constitución del mundo humano, de lo que en mis cursos, hace veinte o veinticinco años, llamé *el «haber humano»*[24]. Este haber humano constituye el carácter absolutamente concreto, y no meramente genérico o específico, de la co-situación en que los miembros de la especie, filéticamente engendrados, conviven entre sí. Es, pues, la constitución de un mundo humano.

En este mundo humano, repito, el niño va adquiriendo esos caracteres de co-hominidad, esos caracteres humanos que envuelven a todos, al niño y a los demás. Son el mundo de la convivencia. Y efectivamente esto es lo único que permitirá que el niño se pueda encontrar con otros, sea que éstos vayan al niño, sea que éste va a aquéllos, esta doble posibilidad es accesoria. Lo esencial es que esa doble posibilidad sólo puede darse en un mundo humano. ¿Dónde si no se va a encontrar un niño con los otros? ¿En el seno de los astros? Se los encuentra solamente dentro de un mundo humano, dentro de una hominidad que al niño han dado sus progenitores en su primera convivencia, en su primera co-situación con ellos. Lo humano de nuestro mundo, el haber humano, le viene al niño de la convivencia, pero de una convivencia que le está exigida al niño desde dentro de sí mismo, por su primaria versión a los demás. Es, por tanto, algo que pertenece a la estructura real del niño. En ese mundo, pues, se encuentra con los demás.

B) Los otros

En este mundo humano, y sólo en él, y gracias a él, el niño va descubriendo lo que llamamos «los otros». En el proceso de hominización, esto es, en el proceso de constitución de mi haber humano, se van constituyendo «unidades humanas». Son

«los otros» que sonríen al niño, le responden y éste a ellos, que le satisfacen necesidades propias, le crean situaciones determinadas, etc. Con ello parecería que el problema está ya resuelto. Pero no es así, o por lo menos no es tan sencillo como pudiera parecer. Porque ¿qué se entiende por «otros»?

1) La forma primaria como las demás personas existen en la hominidad del niño; es una forma según la cual precisamente no son «otros», esto es, ajenos a mí, sino que por el contrario son *«míos»* son *mi* madre, *mi* padre, *mi* hermano, etc. Son algo que es «mío». El niño y sus progenitores, por ejemplo, repiten gestos a los que se siguen respuestas. Así es como se van formando unidades humanas dentro del mundo y sobre todo gracias a este mundo. Sin él no se podrían formar esas unidades. Pero esas unidades no son los «otros», sino algo que humanamente pertenece al niño, son algo «mío» diríamos hablando en su lugar. Ciertamente son algo distinto de mí, si no, no serían míos; pero su manera de ser distintos es tal que los descubro como míos. Es un mínimo de alteridad.

2) Solamente a lo largo de su convivencia van cobrando la figura más precisa de ser otros. Pero este «otros» es cosa aún ambigua.

a) Estos otros cobran ante todo la figura de ser otros, pero *otros como yo*.

b) Solamente en una experiencia más lenta, menos suave, incluso tal vez dolorosa, el niño descubre que los otros no son otros como yo, sino *otros que yo*, distintos que yo. Y entonces, en una cuarta fase es cuando el niño se encuentra rodeado de «otros» con los que estricta y formalmente convive. La versión genética del animal de realidades a los demás tiene esta precisa estructura: haber humano, otros míos, otros como yo, otros que yo. Sólo en esta cuarta fase es cuando se tiene lo que plenamente llamamos con-vivencia. Los «con» son los

otros que yo. La versión concreta de cada uno a los demás es una versión que inexorablemente, y por razones genéticas, aboca así a la convivencia. Es lo que nos lleva al segundo problema que teníamos que plantearnos:

II. La convivencia

No quiero lanzarme a lo que, si estuviéramos en un tratado de sociología, tendría que hacer, que es distinguir formas de convivencia. Por ejemplo, la mera pluralidad de los hombres es una pluralidad que se podría llamar el conjunto de relaciones interindividuales, que no son propiamente hablando sociales. Desde los tiempos de Gabriel Tarde eso se viene distinguiendo así[25]. En segundo lugar, no solamente se trata de una pluralidad de individuos sino de una colectividad, en la cual hay unas estructuras más o menos comunes. Y en tercer lugar, la conversión de estas comunidades en instituciones sociales. Esto lo dejamos de lado, porque no es nuestro tema. Aquí lo que me importa es averiguar:

1. Qué es eso de convivir.
2. Cómo se convive.

1. Qué es convivir

A) Convivencia como colaboración

La filosofía clásica —y la verdad en este caso es que el clasicismo remonta a los tiempos mismos de Platón y Aristóteles— ha estimado, con razón para sus problemas (otra cosa es

saber si esos problemas estaban planteados en forma radical y primaria), que el individuo es una sustancia. Hay otras sustancias y, naturalmente, estas sustancias necesitan ponerse en orden unas con otras. Y, en definitiva, esto sería la convivencia: un sistema por el cual los unos colaboran justamente en la vida de los otros. El «con» de la convivencia sería «colaboración». Convivencia sería fundamental y formalmente colaboración.

Ahora bien, no creo que sea el caso. Que hay convivencia en forma de colaboración, esto es evidente, pero primariamente la convivencia no es colaboración.

Porque la colaboración no es algo que se apoya en sí misma, sencillamente, porque lo que se apoya en sí mismo, la labor (aquello sin lo cual no habría colaboración) no es algo que está apoyado en sí mismo. Solamente hay colaboración —o es posible que la haya— cuando el laborante, que es cada uno, está ya previamente vertido a los demás, y en alguna forma dispuesto a convivir con ellos. Si no, ¿qué colaboración habría? El «con» es anterior a la *«labor»*. Hay labor y colaboración porque hay un «con» y no al revés. La forma propia y radical no es pues la colaboración.

B) Convivencia como estatuto

Al comienzo del mundo moderno, no enunciado en esta forma, pero la idea es clara y bien expresa, se ha pensado una cosa distinta: la convivencia no es una colaboración, es un *estatuto*, una institución. Es un estatuto por el cual los individuos estatuyen precisamente un modo de convivencia. Este estatuto se ha podido entender de formas muy distintas. Rousseau pensó, por ejemplo, que era un Contrato: la constitución es

contractual[26]. Hobbes pensó que no era un Contrato, que era una especie de Cesión. El hombre es un lobo para otro hombre —*homo homini lupus*— y entonces en esa con-currencia hay una especie de *modus vivendi*, una cesión del campo de acción de cada cual respecto del campo de acción de los otros, para lograr el mínimo de daño. La constitución es estatuto de «con-currencia»[27].

Comoquiera que sea, sea en forma de contrato, sea en forma de concurrencia, el hombre llega a un estatuto, y este estatuto sería la convivencia. Pero independientemente de cuantas cosas pueden decirse en el orden social, jurídico y hasta histórico acerca de estas concepciones, lo que debe observarse es que para que el establecimiento de ese Estatuto pueda tener lugar, hace falta que el hombre se encuentre con los demás, y esté vertido hacia ellos. Con lo cual, el estatuto viene demasiado tarde, porque la convivencia ya ha ocurrido: el encuentro con los demás en versión hacia ellos es justamente la convivencia. El estatuto estatuye precisamente al modo de la convivencia, pero no la produce, no es la convivencia en sí misma. El estatuto no es, pues, la forma primaria y radical de la convivencia. Por el contrario, toda constitución presupone la convivencia y se funda en ésta.

C) *Convivencia como presión*

En el siglo XIX, sobre todo a partir de su segunda mitad, se estimó que la convivencia es algo distinto. La convivencia no es ni colaboración ni estatuto porque la convivencia es algo inexorable; ningún individuo puede verse libre de ella. La convivencia es esencial y formalmente algo forzoso. Y por consiguiente lo propio del convivir es la presión de unos sobre

otros. La convivencia sería radical y formalmente *presión*[28]. El *con* de la convivencia sería en definitiva una especie de compresión. Ahora, esto requiere algunas reflexiones.

En primer lugar, no es lo primario. Porque, ¿es verdad que la forma radical y universal de la convivencia sea la presión? No está dicho en ninguna parte que sea así. Se puede convivir por presión. La presión no sería en este caso —desde este punto de vista— un fenómeno universal. Pero aun en el caso innegable de que haya presión, la presión social no es el fenómeno primario. La presión es algo que deriva de aquello que presiona sobre alguien que es presionado. Es decir, de la existencia de un «poder». Un poder que, como tal, no tiene nada que ver con la causalidad. Siempre he distinguido muy temáticamente la idea de causalidad y la idea de poder. La causalidad es la funcionalidad de lo real en tanto que real[29]. Y, en cambio, el poder es la dominancia de lo real en tanto que real. Y aquí se trata de una dominancia, en virtud de la cual lo social ejerce una presión, tiene un poder. Pero eso significa que la presión está fundada en un poder y que, por consiguiente, el verdadero problema no está en la presión sino en el poder.

No solamente esto. Sino que el poder se funda precisamente en algo en virtud de lo cual el que ejercita el poder y el que lo recibe tienen entre sí un *haber.* La presión se funda en el poder y el poder se funda en el haber. Ahora, ya hemos visto que el haber es el modo primario y radical de la convivencia de los hombres unos con otros. Quiere decirse que el problema de la convivencia, desde este punto de vista, es un problema de co-haber, y no precisamente un problema de presión. Volvemos así al punto inicial, como si esta marcha dialéctica no nos hubiese llevado al centro del asunto. Y así es.

Como Colaboración, como Estatuto y como Presión, realmente lo único que hemos hecho ha sido esclarecer aspectos

distintos de una convivencia que ya existía, pero en manera alguna hemos dicho en qué consiste convivir. Nos preguntamos: ¿en qué consiste convivir?

D) *Convivencia como co-realidad*

La convivencia no es Colaboración, no es Estatuto, no es Compresión: es una co-realidad constitutiva. Los hombres son constitutivamente co-reales y constitutivamente no quiere decir que lo sean porque no tienen más remedio, sino que lo que es cada uno es co-real con otros por razón de su propia realidad. La convivencia es un carácter específico de la realidad propia de la sustantividad humana en cuanto tal. No es algo que derive de ello. Y, por consiguiente, el verdadero problema de la convivencia estriba en que se nos diga en qué medida y en qué forma los otros forman parte de mi propia realidad y, recíprocamente, en qué medida yo formo parte de la realidad de los otros.

En cierto modo, es un paso de la pura consideración *plural* de los individuos, a una consideración más radical: a aquello en que yo soy —o los demás son— *unos* conmigo mismo o yo con los demás. No es tanto la alteridad sino la unidad de estos *alteri*, de los otros conmigo. Es justamente el punto donde está la esencia de la convivencia, de lo que es convivir. ¿En qué consiste esa unidad?

1) Ciertamente, la sociología, al final del siglo pasado y comienzos de este siglo, ponía muy en circulación una idea, no diré precisa, pero en fin, una idea mil veces enunciada, a saber: la Sociedad es un organismo, una organización social[30]. Es la idea «organísmica» de la sociedad. Sea que los sociólogos se inspiraron en el organismo humano, sea que los estudiosos del organismo humano se inspiraron en la sociedad, en las fun-

ciones sociales, es una concepción organísmica en virtud de lo cual la convivencia es esencialmente organización, entendiendo por organización no el que haya varios individuos que se organicen los unos respecto de los otros, sino que el ser orgánicamente miembros unos de otros sería el carácter primario de la convivencia. Convivir sería aquella situación, aquella co-situación derivada del carácter genético de la multiplicación de los individuos, en virtud de la cual, cada cual no puede existir sino como momento de un organismo.

La convivencia sería organismo social. Una concepción que por eso he llamado organísmica.

Pero esto es equívoco. No diré que sea falso, pero es equívoco. Desde luego, no es primario. Por una razón. Porque si se quiere decir que la convivencia es esencialmente organización en todas sus formas posibles, esto de hecho no es verdad. Así, por ejemplo, la amistad no es una organización. Lo veremos inmediatamente. Pero, en fin, tomemos aquellos casos —los que más saltan a la vista— en los cuales hay esta especie de organismo. Pues bien, aun en estos casos la tesis organísmica puede ser verdadera dentro de ciertos límites, pero nunca es una verdad primaria, y no lo es no solamente en el caso del Organismo Social, sino ni tan siquiera si se toma en toda su plenitud, en la idea del organismo individual.

Ciertamente, el organismo físico-químico tiene un aspecto de organización que es innegable: por eso se llama organismo, cualquiera que sean las vicisitudes etimológicas del vocablo. Tomemos el caso de un organismo cualquiera —mi organismo o el de cualquiera—. Sus momentos físico-químicos envuelven una organización unitaria. A esta función yo le llamaría propiamente orgánica u organizadora, porque evidentemente es la primaria y la fundamental; sin ella no habría lugar a hablar de una sustantividad viviente.

2) Pero ¿es ésta la función única del organismo? No. Hay algo que va esencialmente unido a lo anterior, a saber, que en este organismo, precisamente por tener esta *compago,* esta organización de unos momentos físico-químicos con otros, aquello de quien es organismo adquiere una cierta solidez, una cierta consistencia, en virtud de la cual en el ser vivo —tanto en el individuo como en la sociedad— la modificación de cada uno de los puntos envuelve en una u otra forma la modificación del resto de los puntos. En este caso, la función primaria del organismo no sería la organización sino algo más profundo, a saber, la *solidaridad*. El organismo sería un principio de solidaridad, de solidez funcional. Solidez para la vida del individuo, solidez para la vida social. La idea de la constitución de la co-realidad como organismo debe ceder el paso a la idea de la constitución de la sociedad como solidaridad funcional. Convivencia sería solidaridad inter-individual.

Esto nos acerca más a la verdad porque no hay fenómeno social que no tenga esta vertiente de solidaridad. Pero, sin embargo, esto no es la verdad que uno estimaría más radical en nuestro problema. Porque ¿en virtud de qué forzosidad *constitutiva* hay solidaridad? Se trata, en efecto, de una solidaridad no consecutiva a mi realidad sustantiva, sino constitutiva de ella. El «solidario» tiene ya que estar referido a otro con quien ser «sólido». Y esto es lo radical: la unidad de solidaridad reposa sobre la convivencia, pero no la constituye. En ello se palpan las insuficiencias de este solidarismo. Aplicada a la convivencia, esta idea tomada del organismo humano resulta ser una idea equívoca. La solidaridad hace solidarios a los hombres que conviven. Y en este sentido la solidaridad es resultado de la convivencia, pero no principio de ella. Como principio, no hay más que la realidad psico-orgánica del hombre. De alguna manera, la solidaridad se funda en la organiza-

ción y es resultado de ella. De ahí que sean incomparables la solidaridad social y la solidaridad orgánica. Es un equívoco fundamental. Como social, la solidaridad es resultado de la convivencia, pero como orgánica la solidaridad es resultado de la organización. Con lo cual, una vez más, nos vemos remitidos de la solidaridad social a la convivencia y de ésta a la realidad orgánica. Nuestro problema ha quedado intacto.

3) El organismo tiene todavía otra función distinta. El organismo no tiene solamente una función organizadora, y no solamente confiere una cierta solidez más o menos solidaria a las partes y momentos que componen el organismo en cuestión, sino que además confiere una especie de presencia real actual al viviente dentro de su *phylum*. Pues bien, la unidad con los otros es constitutiva, ante todo y sobre todo porque sólo en esta unidad tengo realidad actual y física en la especie. Se pensará que esto es un poco sutil. Pero basta con dar nombres distintos a estas funciones para entender lo que quiero decir y ver que no es ninguna sutileza conceptual. La primera función del organismo es la *función organizadora;* es la función primaria. Englobamos en ella, para simplificar la exposición, a la función de solidaridad. Para la segunda función podemos emplear la expresión española, tan rica de sentido, «tomar cuerpo». Es la *función de corporeidad.* El organismo organizado y solidario es aquello en que precisamente *toma cuerpo* la realidad viva del viviente.

La corporeidad no es sin más idéntica a la organización solidaria. Evidentemente, es algo fundado en ella, pero la dimensión de corporeidad no es idéntica formalmente a la dimensión de organización solidaria. Ni tan siquiera en el organismo individual.

Tomar cuerpo es un modo de presencialidad y de actualidad física que es anterior a otras dimensiones del problema y a

toda solidaridad posible. A la función propiamente orgánica y solidarizante, a la función primera, vital, reservaría el nombre de función orgánica u organizadora. Y a la segunda, es algo que desde mis primeros escritos —hace muchos años— llamé *función somática*[31]. Donde por función somática entiendo esta función de presencialidad y de actualidad de una vida entre los demás seres vivientes. Y que sean dos funciones, o dos dimensiones distintas, se comprende con sólo pensar en un individuo. Su corporeidad, en el sentido que acabo de citar, expresa precisamente su vida. La función de *expresión* es esta impronta, precisamente, que la vida tiene en la corporeidad. Y, recíprocamente, la corporeidad define de una manera definitoria los límites y el campo constitucional del ser viviente en cuanto tal. No son dos funciones idénticas. Pero son absolutamente inseparables. La idea del cuerpo como organización, en sociología, debe ceder el paso al cuerpo como solidaridad. Y el cuerpo como solidaridad debe ceder el paso al cuerpo como corporeidad[32]. Pero este orden de fundamentación es inverso dentro de la realidad psico-orgánica. En ella, lo primario es la organización, sobre ella se funda la solidaridad y la corporeidad. Socialmente, mi unidad y mi alteridad toman cuerpo en la unidad y alteridad de los otros. La corporeidad es la actualidad; es principio de presencialidad. Y por tanto, la convivencia es justamente corporeidad social. Convivir es que mi vida tome cuerpo en la vida de los demás. Tomar cuerpo es constituir mi realidad en co-principio con otros; y principio de presencialidad actual. Cuerpo social[33]: he ahí el fenómeno radical de la convivencia. Convivir es formar cuerpo con los demás, es estar genéticamente y como realidad actualmente presente a los demás.

Estos «demás» en general no son todos los demás. Ya lo decía antes. Antes de que la historia haya comenzado a ser tan

universal como lo es hoy había en el mundo regiones incomunicadas. El mundo era constitutivamente plural; y por consiguiente la corporeidad estaba limitada. La corporeidad va adquiriendo hoy caracteres universales. Pero siempre se trata de una corporeidad.

Convivir es estar *vitalmente presente* a los demás, esto es, formar cuerpo con ellos. Corporeidad consiste en actualidad, es presencialidad de la vida de cada cual dentro de la vida de los demás, y recíprocamente, de los demás dentro de mi propia vida. Como esta presencia es co-presencial, el cuerpo de todos conmigo y de mí con los otros, es uno y único; y este único cuerpo es la convivencia. El hombre es «de suyo» un cuerpo social[34].

2. Cómo se convive

Esto nos deja en pie el *problema de cómo se convive*. Es la segunda cuestión. Seré más breve en ella.

En esa corporeidad en la que formo cuerpo con la vida de los demás animales de realidades y personas como yo estoy vertido a las demás personas. Pero puedo estarlo de maneras distintas. Me interesa subrayar dos para los efectos de nuestro problema.

A) Yo puedo estar vertido a las demás personas en tanto que son «otras». Y en este caso, mi forma de versión a ellas tiene un nombre sumamente preciso: es *impersonal*.

¿Qué es lo impersonal? Lo impersonal no es lo que carece de persona, sino que es positivamente un modo de la persona. Los animales no son impersonales porque no tienen personeidad; son a-personales, que es distinto. Son impersonales aquellos actos o aspectos de la vida personal cuyo carácter per-

sonal queda en cierto modo en suspenso. Las acciones, en efecto, pueden considerarse desde dos puntos de vista. Ante todo, como momentos de una vida personal, esto es, como modos de poseerse a sí mismo como realidad «suya» en el todo de lo real. Pero pueden considerarse no como momentos de la vida personal, sino «reducidos» a ser acciones que pertenecen a la persona sólo en el sentido de que se dan o tienen realidad en ella. En esta medida no son acciones «personales», sino tan sólo de la persona; se dan en ella, pero nada más. Lo *personal* «reducido» a ser *de la persona:* he aquí la esencia de lo impersonal. Ello nos hace ver primero que la distinción entre «personal» y «de la persona» es esencial; lo impersonal es esencialmente un modo de la persona. Segundo, que lo impersonal es siempre reducción de lo personal; lo impersonal es impersonalización, esto es, reducción de lo personal[35]. Pero esto es todavía muy vago. Porque ¿qué es esta suspensión o reducción? Puede ser muy varia.

Hay distintos modos de esta reducción, y por tanto distintos modos de impersonalidad. Uno, el que aquí nos importa, es la reducción a mera alteridad: las otras personas y yo mismo respecto de ellas, somos todos personas, bien entendido, pero «otras en tanto que otras». Reducción es entonces mera «alterización». Por esto, la impersonalización no es «cosificación» como hoy se diría; es la convivencia impersonal de las personas. Y esta forma de convivencia impersonal, es decir, esta forma en que las personas quedan impersonalizadas por reducción de lo personal a mera alteridad, es lo que debe llamarse *sociedad.* La sociedad es constitutivamente impersonal en alteridad. Claro está, aquí sociedad no significa convivencia humana, sino una forma restringida de convivencia; esta forma restringida es a la que indebidamente suele llamarse sociedad sin más[36].

La recíproca no es cierta: no todo lo impersonal es sociedad. Ya lo indicaba: hay distintos modos de impersonalidad porque hay distintos tipos de reducción. Lo impersonal es siempre y sólo lo «personal» reducido a ser «de la persona». Pero esta reducción puede llevarse a cabo en distintas direcciones. Una, la que acabo de exponer: la reducción por la vía de la alteridad. Sólo entonces tenemos la sociedad. Pero puede haber otras vías de reducción, y por tanto otro tipo de impersonalidad. Me referiré a una especialmente importante en el próximo capítulo. En la impersonalidad de mera alteridad, esto es, en la sociedad, una persona, precisamente por ser impersonal y serlo en tanto que otra, precisamente por eso, es siempre en principio sustituible por «otra». En la impersonalidad social, la forma de convivencia depende esencialmente de la alteridad, y, por consiguiente, su estructura social puede conservarse aunque las personas puedan variar. De ahí que impersonalidad por mera alteridad sea la forma estricta y específica de lo que es la sociedad, en el sentido estricto de la palabra. Alguien podría preguntarse si es que hay otro sentido.

B) Pues sí. Aludo a una segunda forma de convivencia. Aquella forma de convivencia en la cual yo tomo cuerpo, formo cuerpo con la vida de los demás, con las otras personas, pero no en tanto que otras, sino en tanto que personas. En ese caso, mi vida en convivencia tiene un carácter distinto. No es impersonal, sino justamente al revés: esencial y constitutivamente personal. Es lo que llamaríamos la *comunión personal*. Comunión personal no es lo mismo que sociedad en sentido restringido[37]. Por esto decía que en estos problemas de presiones sociales se ha tomado siempre como sociedad justo lo que yo he llamado aquí sociedad impersonal, pero nunca se ha pensado en estas otras formas de convivencia, como es, por ejemplo, la comunión personal.

La comunión personal se caracteriza entre otras cosas por la absoluta insustituibilidad de cada una de las personas: cada cual ocupa su lugar y es absolutamente insustituible por otra. No es como una sociedad, que, por ser impersonal, unas personas pueden sustituirse por otras. Precisamente por esto, se puede vivir en una sociedad de una forma mucho más honda que la meramente impersonal, a saber: una convivencia en la que real y efectivamente las otras personas estén conviviendo conmigo no en tanto que otras sino en tanto que personas.

Ahora bien, si es esencial al hombre por su propia estructura el tener un cuerpo social en el cual conviva impersonalmente, no le es menos esencial tener un cuerpo social en el cual viva en comunión. Es absolutamente quimérico, imposible, encontrar personas que de una u otra forma no vivan en comunión personal entre sí. [38]Para simplificar la expresión he utilizado los vocablos «sociedad», «social», etc., para designar la convivencia humana en cuanto tal, de una manera indiscernida, esto es, abarcando tanto lo restringidamente social como la comunión personal. Además, no es simple cuestión de sencillez de exposición. Es que la limitación de lo social a la sociedad como contradistinta de la comunión personal es una limitación no sólo arbitraria sino falseante, porque procede no de una limitación, sino de una ignorancia de la comunión personal. En lo que sigue, pues, emplearé la palabra sociedad en el sentido más lato que es el más exacto.

Resumiendo, en los párrafos anteriores hemos visto en qué consiste la versión de cada uno a los demás. En primer lugar, hemos constatado que esta versión concreta, de carácter genético, en virtud de la cual el recién nacido se va co-hominizando con los demás hombres y va descubriendo en este mundo humano a los otros, primero como míos, después como otros como yo, y finalmente como otros que yo, es el fe-

nómeno más extremo de convivencia. En segundo lugar, nos hemos preguntado en qué consiste convivir y cómo se convive. Hemos visto que convivir no consiste formalmente en un acto de colaboración, ni en la constitución de un estatuto, ni en estar sometido a una presión social respecto de los demás, sino que convivir consiste en formar cuerpo con los demás. En este cuerpo social hay que distinguir su función organizadora, su función solidaria, y la función de pura actualidad, de pura presencialidad física, de unos respecto de otros. Y dentro de este cuerpo social se convive, o bien de una manera impersonal, con una impersonalidad de carácter funcional (y entonces se forma lo que en sentido restringido[39] se llama sociedad), o bien de una manera personal, que es la forma suprema de la convivencia. Claro está, esto plantea un tercer problema, al cual va enderezada esta exposición:

III. La refluencia de la convivencia sobre cada uno

Esta refluencia se ejerce ante todo sobre la *realidad* propia de cada hombre y, por tanto, en segundo lugar, sobre el *ser* de cada hombre.

1. La refluencia sobre la realidad del hombre

Esta refluencia puede entenderse de diversas maneras:

A) La refluencia como relación

Ésta es justamente la idea contra la que voy debatiéndome. La refluencia no es una «relación», porque la refluencia

es algo que a cada individuo le *sale de dentro,* por así decirlo. Si uno fuera —en hipótesis imaginaria— el último hombre de la especie humana, valdría para él exactamente todo cuanto hemos dicho. El pobre hombre no tendría sucesor, esto es cuestión aparte. Pero lo que hemos dicho quedaría absolutamente en pie porque la refluencia le sale de dentro. Lleva en sí el esquema de los otros por el cual está vertido a los demás; por consiguiente, lleva en sí necesariamente el esquema de una convivencia, si no actual, cuando menos posible, con otros hombres. En su virtud, si el ser del hombre consiste en afirmarse en su realidad como absoluto, entonces queda en pie la pregunta: ¿en qué consiste esta refluencia que el hecho de la convivencia con los demás tiene sobre mi realidad?

B) La refluencia como imitación

Puede ocurrir que un individuo en el curso de su vida haga lo mismo que hace otro en el curso de la suya. Y entonces este fenómeno que se llama la imitación —ha sido el gran eje sobre el que ha montado toda su sociología enormemente rica Gabriel Tarde— es lo que transformaría un fenómeno individual en un fenómeno social. El hecho de que los individuos se repliquen constituiría un fenómeno social[40].

Ahora, esto —y con ello no quiero quitar ninguno de los méritos enormes que tiene la sociología de Gabriel Tarde—, como verdad radical, me parece absolutamente imposible.

Porque la palabra imitación es ambigua. Puede significar que yo hago lo mismo que hace otro —esto es un ejemplo claro de una especie de máquina que repite—, pero puede significar que yo me propongo hacer lo mismo que hace otro. En

este caso la imitación llega tarde. Porque el hecho de proponérmelo ha llevado ya consigo la refluencia. Si no fuera porque yo me lo propusiera, no habría imitación: habría replicación, pero la imitación no es una repetición mecánica. Lejos de eso, Gabriel Tarde ha escrito muchos centenares de páginas revolviéndose contra esa idea de la imitación. Eso no obsta para que, precisamente por eso, el problema de lo que aquí llamamos la refluencia del individuo, de la sociedad sobre el individuo, quede intacto en la tesis de Gabriel Tarde. Porque el problema es justo por qué me propongo imitar.

C) *La refluencia como socialidad*

Esta tesis puede parecer, y es, en más de un aspecto, radicalmente opuesta a la de Gabriel Tarde. Pero, en fin, tiene su mismo defecto. Es la tesis de Durkheim[41]. La realidad social es una realidad por sí misma. Lo social es una realidad, un estrato real dentro del individuo. Durkheim tomó esa tesis de Augusto Comte, el cual de una manera más o menos alquitarada y complicada, si no la tomó, por lo menos se dejó inspirar por Hegel. Comoquiera que sea, se trata de que la sociedad para Durkheim es una realidad absolutamente plenaria en sí misma.

Dicho de una manera un poco escolar: si para Gabriel Tarde el fenómeno social es imitación de lo individual, es social porque se imita, para Durkheim sería lo contrario: se imita aquello que es social. Por eso se imita. El fenómeno primario y radical es la socialidad. Y la socialidad como una realidad propia y autónoma.

Ahora bien, esta tesis de Durkheim no me parece suficientemente acertada porque supone sin más —sea lo que

quiera el fenómeno social— que el individuo no es sino el soporte de la sociedad. Esto sería absolutamente quimérico. ¿Se puede decir que la realidad social es una realidad que forma una especie de estrato, que nos inunda a todos como un océano, en un naufragio? Esto sería difícil sostenerlo[42].

Se podría suponer —segunda corrección a la tesis de Durkheim— que el individuo va arrastrado por la sociedad. Pero el ir arrastrado por la sociedad, ¿es rigurosamente hablando verdad? ¿Va el individuo arrastrado por la sociedad? ¿Qué se entiende por ir arrastrado?

¿Se entiende que el individuo no puede evadirse de la sociedad? Por supuesto. Pero tampoco la sociedad se puede evadir del individuo. Estas dialécticas no conducen a ningún puerto suficientemente franco. Porque el individuo no está simplemente soportando la sociedad y tampoco está simplemente arrastrado por ella, sino que el individuo está, en una forma o en otra —es lo que hay que averiguar—, «determinado» por la sociedad. Esto es distinto. Y entonces se pregunta uno:

¿En qué consiste esta determinación? Ésta es la esencia de la cuestión.

D) La refluencia como habitud

La refluencia en cuestión es una refluencia de determinación:

1) En primer lugar, esta versión a los demás le sale al hombre por lo que el hombre es «de suyo», en tanto que realidad.

2) Por consiguiente, el hombre convive con aquellos que ha engendrado, por algo que le sale —por así decirlo— de

dentro, en virtud de lo cual, el otro, el engendrado, forma una especie de actualidad, de *compleción* en el sentido de la actualidad, de aquello en que ha consistido el acto mismo de la generación.

3) Ahora bien, esta actualidad tiene un carácter sumamente preciso. Imagínense, por ejemplo, en una puerta que por la razón que sea, cierra mal, cierra a trompazos de una manera más o menos torpe: la madera adquiere, como se dice, un vicio. Bien, filosóficamente, esto un filósofo diría que es una *hexis*, una habitud. Una habitud, es decir, algo que está incrustado en la realidad de la madera. Pero en este caso de una manera puramente operativa. La madera es la que es independientemente de su vicio. Pero hay —diría un filósofo clásico— habitudes que consisten no simplemente en cualificar los modos de operación de las cosas, sino en cualificar su propia realidad. Por ejemplo, la habitud de amor a Dios. (Pongo el amor a Dios, para no hablar de un fenómeno más complicado como sería el amor a un hombre.)

Evidentemente, serían habitudes en cierto modo entitativas. Consisten en imprimir, en dar una impronta a la realidad misma del hombre, no simplemente a sus operaciones con los demás. Pues bien, mi convivencia con los demás en un cuerpo social confiere precisamente a mi realidad una habitud, que es la habitud de la alteridad. Y en eso consiste formalmente la realidad mía, el modo como yo estoy afectado en refluencia por lo social. Es la habitud entitativa de la alteridad. De ahí que, en el rigor de los términos, tomar un cuerpo social es pura y simplemente dar carácter actual a la alteridad que de dentro me sale respecto de los demás. Cuerpo social es la actualidad o mera presencialidad de lo actuado. La habitud entitativa de la alteridad es aquello que constituye el cuerpo social.

4) De ahí que en el hombre, por ser entitativa, por ser constitutiva, esta alteridad es algo en virtud de lo cual no es que el hombre «además» de individual sea social, sino que es congéneremente individual y social, porque es congéneremente una realidad que es diversa respecto de otros y que toma cuerpo en la vida de ellos. Ambas dimensiones son la refluencia del esquema específico sobre la realidad sustantiva a la que constitutivamente pertenece ese esquema.

El hombre es «de suyo» individual y social y no hay relación ninguna de una dimensión respecto de otra. Lo único que habría que decir es que entonces el Yo no es ni individual ni social, sino que es algo que está allende esta diferencia. El hombre es una realidad cuya forma es «suidad», y en este sentido tiene una irreductible individualidad; pero en cuanto individualidad diferencial (o diversidad) y socialidad, el hombre es un individuo metafísico allende esta diferencia[43].

Comoquiera que sea, pues, el hombre se encuentra afectado precisamente por los demás en esta forma de realidad que es la habitud de la alteridad, según la cual toma cuerpo con el otro, con el *alter*.

2. La refluencia sobre el ser del hombre

Ahora bien, esta condición es la que el hombre reactualiza al afirmarse como un Yo. Cuando digo Yo frente al todo de la realidad, esta determinación del Yo la tengo por todos mis caracteres; no la tengo simplemente por ser orgánico, por tener una inteligencia sentiente, por tener una voluntad, sino también por tener cuerpo social con los demás en forma de alteridad. La realidad humana en cuanto social determina un momento del ser en el que esta realidad se afirma: la *hexis*

determina un momento del Yo. ¿En qué consiste esta determinación? Desde luego, es un momento que de alguna manera envuelve a los demás ¿Qué es este envolver?

A) Primero Hegel nos había habituado a hablar de lo que él llamaba espíritu objetivo. Porque para él aquello que dirigía su consideración eran las instituciones sociales: las lenguas, la política, etc. Todo lo que realmente puede englobarse bajo la palabra sociedad. Y este espíritu, decía Hegel, es el paso al estadio que va del individuo —a quien llamaba espíritu subjetivo— al espíritu absoluto que, para Hegel, es Dios[44].

Ahora bien, dejando de lado el «subjetivo» y Dios, consideremos el espíritu objetivo en sí mismo. Aparte su contenido material, cuyo análisis en Hegel es muy rico, como concepto me parece insostenible por tres razones:

1) En primer lugar, porque no se trata de espíritu. Al fin y al cabo, Hegel vivía en una época en que la filosofía se hallaba montada sobre la idea de lo que aquí llamaríamos «realidades»; y creía que la realidad es espíritu. Pero el Yo es algo distinto: no pertenece a la *realidad* del hombre sino que es su *ser.* No se trataría, pues, de un espíritu objetivo, sino a lo sumo de un «ser objetivo».

2) Pero este concepto de lo objetivo siempre me ha parecido insuficiente. He propugnado varias veces, como otros muchos, llamarle «objetivado»[45]. Pues bien, ahora pienso que ni tan siquiera es objetivado. Es algo distinto: es *impersonal.* Es no el *espíritu objetivo* u *objetivado* del hombre, sino su *ser impersonal,* un espíritu despersonalizado. Pero bien entendido: impersonal es, como he explicado, un modo de lo personal[46]. Mas ni aun con esta corrección grave, es aceptable la idea de Hegel.

3) [47]Porque lo social no está limitado a lo que restringidamente llamamos social como contradistinto de la comunión

personal, sino que abarca también, y en primera línea, este último aspecto. Y esto jamás podrá englobarse ni en el espíritu objetivo ni en el ser impersonal. La comunión personal es una forma de socialidad que es la propia de un ser no impersonal sino formalmente personal. De ahí que la idea del espíritu objetivo de Hegel, ni aun rectificada como ser impersonal, sea sostenible.

La idea de Hegel debe ceder el paso a una idea mucho más trivial. A la idea de que el hombre tiene algo *en común* con los demás hombres. Es una idea que hay que precisar un poco, porque esta expresión «en común» es enormemente equívoca.

B) «Ser en común» puede significar que hay algo que está *«comunicado»* de uno a otros. No es esto a lo que me estoy refiriendo, porque el estar comunicado presupone que aquello que se comunica es en sí mismo *«comunicable»*; sin ello no habría comunicación posible. Lo comunicable es comunicable anteriormente a su comunicación misma, si no no sería más que una comunicación de hecho. De ahí que lo que llamamos lo común en el hombre, no es tener algo *en común* con los demás, sino justamente al revés: tener en su mismo modo de ser una dimensión que es formalmente común con el ser de los demás, haya o no comunicación de hecho. Es justo lo que yo llamo *comunalidad*.

1) El ser mismo del hombre es formalmente *comunal*. Y precisamente por serlo es por lo que puede estar comunicado a los demás y tener algo en común con ellos. El ser comunal comprende tanto lo impersonal de la sociedad, en sentido restringido, como la comunión personal[48]. La comunalidad es algo que afecta al ser mismo del hombre en cuanto tal, un ser que en y por sí mismo es comunal en tanto que ser.

2) Pero además es sin embargo *mío*. Esto puede parecer una enorme dificultad. ¿Cómo se pueden introducir estas dos afirmaciones con la misma verdad?

Pensemos, sin embargo, que la dialéctica clásica de lo Uno y de lo Múltiple viene rodando en la Historia de la filosofía desde los tiempos de Parménides y de Platón.

Platón insistía con una dialéctica realmente aplastante, que lo Uno no es Uno sin Múltiple, y que lo Múltiple no es Múltiple sin Uno. Pero esto no ha conducido nunca a resultados demasiado satisfactorios[49].

Cabría pensar que toda la dificultad viene no tanto de que sea Uno y Múltiple, sino de quién es el Uno y el Múltiple. Se ha pensado que Uno y Múltiple son «unidades»: una manzana, una piedra, un zapato, muchos zapatos, muchas manzanas, muchas piedras. Sí, pero todo esto es, a mi modesto modo de ver, lo que yo llamaría esencias cerradas. Pero si tomamos *esencias abiertas*, que es el caso del hombre, entonces la cuestión es completamente distinta[50]. Porque entonces mi versión a los demás no es la versión de una unidad a otra unidad, sino que es la versión de una apertura a la apertura de los demás. Entonces mi afirmación, mi ser, es propia de un ser abierto en cuanto ser. Mi ser es abierto en alteridad. Abierto como lo estoy yo, como realidad absoluta, al todo de la realidad —y precisamente por eso soy persona— este todo de la realidad no es solamente el término al que estoy abierto, sino que es el modo formal mismo de mi apertura.

Ahora bien, aquello a que estoy abierto que es lo *ab-soluto* está compartido con los demás. En la medida en que eso pertenece al modo mismo de mi apertura, están los demás, en una u otra forma, incluidos en mi modo mismo de apertura. Justamente: en eso consiste la comunalidad. La comunalidad consiste en ser absolutamente mío justo porque soy comunal-

mente mío, y ser comunalmente mío precisa y formalmente porque estoy intrínsecamente vertido a los demás. Un Yo metafísicamente aislado es imposible, no sólo de hecho sino en principio. El hombre es absoluto en alteridad. El hombre es, por así decirlo, lo absoluto hecho especie. Justo lo contrario de lo que pretendía Hegel. La refluencia de la sociedad sobre el individuo, sobre la persona individual, no es la superposición de un espíritu objetivo a un espíritu subjetivo, ni la marcha dialéctica de éste a aquel. Es la determinación que el Yo, como posición absoluta en el todo de la realidad, tiene respecto de los demás «yos» (ahora con minúscula), es decir, respecto de un tú, de un él, etc. Ser Yo es ser «cadacualmente» comunal[51]. Este respecto es lo que tantas veces he llamado dimensión. Lo es porque mide, porque es *«di-mensura»*. Mido precisamente en qué forma Yo me pertenezco a mí mismo en alteridad. Esto es precisamente la dimensión social del Yo humano. El yo como individuo no se opone a un yo social. Lo que hay es una diferencia profunda entre la dimensión del Yo como mío y como comunal. Son dos dimensiones de un solo y mismo Yo. Este Yo tiene todavía una tercera dimensión: es la dimensión histórica.

CAPÍTULO III

LA DIMENSIÓN HISTÓRICA

I. Introducción

Hemos visto en los capítulos anteriores dos de las tres dimensiones del ser humano —del Yo—. Quiero nada más recordar la idea de que el hombre es una realidad específica, es decir, que está constitutivamente estructurada para ser replicada según un esquema. Este esquema le sale al individuo en cierto modo desde dentro de sí mismo, de forma tal que si no lo tuviera no viviría como individuo. Como este esquema envuelve genéticamente los caracteres específicos que se van a desarrollar a lo largo de su descendencia, quiere decirse que en una u otra forma esta descendencia está esquemáticamente en cada uno de los individuos. Los demás, en una u otra medida, refluyen sobre lo que es cada uno individualmente. Y a esta refluencia la llamo *dimensión.*

Hemos visto que la especie, esto es, el hombre filéticamente constituido, tiene distintos aspectos. En primer lugar, tiene un aspecto pluralizante. El hombre se siente frente a estos otros individuos que pueden descender de él como diverso. En segundo lugar, tiene el aspecto de una replicación más o menos durable. El hombre convive con los demás. Desde el pri-

mer punto de vista la refluencia de la especie sobre el individuo hace de él un individuo diverso. Desde el segundo punto de vista, la refluencia de la especie sobre el individuo hace de él un socio: hace de la convivencia humana una sociedad. Pero la especie tiene una tercera dimensión, un tercer aspecto: la especie es esencial y constitutivamente prospectiva. Prospectiva en un sentido muy radical. No solamente en el sentido de que si no hubiera descendientes no habría especie. La refluencia de la especie sobre el individuo no la examino desde el punto de vista de lo que sería la *realidad* social, o la realidad individual, o la realidad histórica, sino la forma en que esta realidad es afirmada por el Yo cuando se afirma como absoluto frente al todo de la realidad. En virtud de su diversidad, cada una de las personas se afirma como siendo «cada cual» su propia persona —yo, tú, él— frente al todo de la realidad. Desde el punto de vista de su convivencia social, el Yo se afirma como realidad de un modo «comunal», como siendo comunal. Pero, además, la especie tiene un aspecto que es prospectivo.

El aspecto prospectivo es un carácter estrictamente genético, es decir, toda especie, en una u otra forma, está llamada a perdurar. La especie es prospectiva no solamente en el sentido de que cada individuo va a tener descendientes, sino que la especie misma en cuanto tal especie es esencialmente prospectiva. Cada uno de los individuos es prospectivo en la medida en que pertenece a una especie; la cual, por ser especie y por su propia índole, es constitutiva y formalmente prospectiva. Es un *phylum*. En virtud de esta prospección la especie no solamente es viable en el sentido de un «ir-hacia», sino que precisamente por «ir-hacia» cada uno de los individuos formalmente, y no sólo casualmente, «viene-de». Es una refluencia. Pues bien, esta refluencia de lo prospectivo sobre cada uno de los individuos es lo que formalmente constituye la

historia. Los individuos no solamente conviven y son diversos, sino que además su convivencia y su diversidad tienen carácter histórico. Antes de entrar a analizar este fenómeno es preciso acotar con un poco de rigor el planteamiento del problema.

II. *El problema de la historia*

1. La historia como movimiento procesual

Se puede pensar que la historia es movimiento. Lo cual en cierto modo es verdad. Pero es completamente insuficiente. Porque lo que necesitamos es que se nos diga qué clase de movimiento es la historia; no todo movimiento es histórico.

Lo menos que se puede decir es que es un movimiento tal que en él sus momentos no solamente se «suceden». No es un movimiento de pura sucesión. En la historia cada momento es formalmente «apoyado» en el anterior y es apoyo del siguiente. La historia es formal y constitutivamente *movimiento procesual.* Y entonces uno se pregunta: ¿proceso de qué?

2. La historia como proceso de transmisión genética

Después de lo que hemos dicho en la introducción a este capítulo, la respuesta parece obvia. Es un proceso en virtud del cual los caracteres humanos se van transmitiendo de los progenitores a los engendrados, y así sucesivamente. El proceso sería un proceso de transmisión genética. Es verdad que eso ocurre. Sin ello no habría historia, pero esto no «es» formalmente la historia. Y no lo es por una razón crucial. Desde el

punto de vista de la transmisión de la vida, cuando un viviente animal engendra un hijo transmite unos caracteres orgánicos y, con ellos, un cierto tipo de vida: un roedor no vive igual que un anfibio, etc. Pero estas diferencias de tipo de vida, con ser muy importantes desde el punto de vista de una sistemática zoológica, sin embargo, desde el punto de vista de los individuos que la viven, son caracteres dados de una vez por todas con su organismo animal. En virtud de esta transmisión genética, cada animal vive una vida constitutivamente enclasada. Ciertamente, no es lo mismo la vida de un roedor que la de un anfibio, pero cada uno de los roedores y cada uno de los anfibios lleva una vida unívocamente determinada en virtud de sus caracteres orgánicos. De ahí que, genéticamente transmitida, la vida de cada animal comienza sólo con y en su propio organismo: como vida individual comienza en cero. Lo único que hace es recibir su vida, y en esa vida ejecuta unos actos que comienzan en cero, esto es, apoyándose pura y exclusivamente en los caracteres orgánicos que posee.

Ahora, ¿por qué esto no es historia? No es historia porque le falta el momento de realidad. ¿En qué sentido le falta a la transmisión hereditaria, a la transmisión genética, el momento de realidad? No en el sentido de que el hijo no sea «real». Evidentemente que lo es. Le falta el momento de realidad en otro sentido muy preciso. Y es que el hombre no es un animal cualquiera: es un animal de realidades. El hombre posee una inteligencia sentiente que como inteligencia se enfrenta con las cosas como realidad, y que le fuerza a responder a las demás cosas, y a las demás personas, y a su propia realidad —si actúa sobre sí mismo— de una manera optativa: tiene que elegir y optar por la forma de estar en la realidad, que en cada momento determinado y con su acción libre y optativamente elegida va a adoptar en la realidad. Si tengo sed y opto por

beber un vaso de agua, no he optado tan sólo por beber un vaso de agua, sino que al hacerlo he optado, por ejemplo, por estar en la realidad en forma físicamente satisfecha, a diferencia de estarlo en otra forma. El hombre, pues, tiene un tipo de vida montada en buena parte sobre la opción. Por tanto, con todos sus caracteres psico-orgánicos, el hombre tiene una vida abierta a distintas formas de estar en la realidad. Entonces, es evidente que una forma de estar en la realidad no es que de hecho no se *transmita* genéticamente con los caracteres psico-orgánicos; es que, por su propia índole, no es genéticamente *transmisible*. De ahí que, para instalarse en su vida humana, el hombre no pueda comenzar en cero. Comienza su vida apoyado en algo distinto de su propia sustantividad psico-orgánica: en la forma de estar en la realidad que se le ha dado. Es lo que, radical y formalmente, constituye la historia. La historia no es simplemente transmisión de vida, no es simple herencia, sino transmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad.

Entonces, si la historia no es un movimiento procesual cualquiera, si la historia no es mera transmisión genética, sino que es parcialmente optativa, entonces se pregunta más urgentemente: ¿en qué consiste el proceso histórico?

3. La historia como transmisión tradente

Volvamos a la idea que acabo de enunciar. Las formas de estar en la realidad son optativas. El hombre (se emplee la palabra libertad en el sentido estricto del vocablo o no, poco importa para el caso) determina optativamente con libertad unos modos de estar en la realidad. Por esto, cuando el hom-

bre, animal de realidades, engendra otro animal de realidades, no solamente le transmite una vida, es decir, no solamente le transmite unos caracteres psico-orgánicos, sino que, además, inexorablemente *y velis nolis,* le instala en un cierto modo de estar en la realidad. No solamente se le *transmiten* caracteres psico-orgánicos, sino que se le da, se le *entrega,* un modo de estar en la realidad. Instalación en la vida humana no es, pues, sólo transmisión, sino también entrega. Entrega se llama *parádosis, traditio,* tradición. El proceso histórico es concretamente tradición. No en el sentido de ser tradicional, sino en el mero sentido de ser entrega. La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan. Y precisamente por eso, porque es tradición, es por lo que la vida humana no comienza en cero. Comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada. Y esto es formalmente la historia: tener un modo de estar en la realidad entregado por el progenitor. El carácter prospectivo de la especie es historia precisamente porque afecta a una esencia abierta, la cual produce como descendencia un animal de realidades no simplemente por transmisión genética, sino a una con ella, por una inexorable *traditio* de formas de estar en la realidad. Ciertamente, sin génesis no habría historia. Pero esta génesis no es la historia: es el vector intrínseco de la historia. Recíprocamente, las formas de estar en la realidad no podrían ser entregadas si esta entrega no estuviera inscrita en una transmisión. Por esto, la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente.

De aquí que sea menester evitar dos conceptos muy usuales de historia que son erróneos.

A) El concepto de una historia natural

La historia natural no existe; es un círculo cuadrado. En la medida en que es natural no es historia, y en la medida en que es historia no es natural. Es «natural» el conjunto de caracteres psico-orgánicos que tiene un hombre como los tienen todos los animales. Pero en el caso del animal humano hay lo que no hay en los demás animales: una historia que es una entrega de formas de estar en la realidad. En la medida en que ocurre lo uno, no ocurre lo otro. A lo sumo, la entrega de formas de estar en la realidad acontece en la transmisión genética, pero no es formalmente la transmisión genética. En la génesis del animal de realidades la razón por la que es transmisión no es idéntica a la razón por la que es historia. La historia natural no existe.

B) La historia como prolongación de la evolución

Pero es igualmente falso lo que se lee a veces hasta la saciedad: *la historia es una prolongación de la evolución*[52]. Las especies, se nos dice, han surgido por evolución, y por evolución ha surgido también la especie humana. Ciertamente, esta evolución no está clausurada. Pero mientras no llega una fase evolutiva ulterior, el hombre tiene una historia: es una fase más de la evolución. El proceso histórico sería la prolongación del proceso evolutivo. Pero esto es, a mi modo de ver, absolutamente quimérico. La estructura formal de la evolución es diametralmente opuesta a la de la historia. La evolución procede por *mutación,* sean cualesquiera el origen y la índole de las mutaciones. Pero las formas de estar en la realidad proceden al revés, por *invención,* porque hay que optar. El proceso histórico no es la prolongación del proceso evolutivo.

Ciertamente, la evolución puede jugar una función histórica, puede ser un factor de historia. No hay la menor duda. A su vez, la historia puede desempeñar la función de un factor evolutivo. Si unos hombres optan por vivir alejados en aislamiento, esto, como opción, es un suceso histórico, pero su resultado puede ser evolutivo: el aislamiento puede producir variedades específicas. Nada de esto obsta para que el mecanismo formal de la evolución sea distinto del mecanismo formal de la historia. La evolución, repito, es mutación genética; la historia es invención optativa. La unidad intrínseca y formal de la evolución y de la opción es lo que constituye específicamente la transmisión tradente. Y esa transmisión tradente es aquello que constituye la esencia misma de la historia tanto en el individuo como en la especie.

Llegados a este punto es cuando se nos plantea con rigor el problema de qué sea esta historia. Esto hace surgir dos cuestiones. En primer lugar: ¿qué es la tradición como constitutiva de la historia? En segundo lugar, lo que más directamente concierne a nuestro problema: ¿en qué sentido y en qué medida este carácter de ser *traditum* refluye sobre la realidad y sobre el ser del hombre?

Son dos graves cuestiones.

III. Qué es la historia como transmisión tradente

Para conceptuarla con un poco de precisión hay que examinar tres puntos:

1. Cuáles son los *momentos estructurales* de esta tradición.
2. Cuál es el *sujeto* de esta tradición.

3. Y, sobre todo, en qué consiste el *carácter formal* de esta tradición.

1. Los momentos estructurales de la tradición

Sin tradición no hay historia. Con lo cual no quiero decir que la historia humana consista en ser tradicional, en el sentido usual del vocablo, a saber, tradicional como un conformarse con la tradición. Esta tradicionalidad no es más que un modo, entre otros igualmente posibles, de estar situado frente a la propia tradición, la cual por sí misma no es sino entrega. El ser humano no puede ni tan siquiera romper con la tradición, si no es habiéndola recibido. En lugar de tradicionalidad habría que emplear otro vocablo. Dicen que tengo manía por los neologismos, pero el que ahora cito es para eliminarlo en seguida: «tradicionidad». El ser humano es término de tradición. Lo cual, repito, no quiere decir que la actitud de cada hombre frente a la tradición sea respetarla. Hecha esta aclaración, emplearé el vocablo tradicionalidad en este sentido de tradicionidad.

Esto supuesto, la tradición tiene una precisa estructura.

A) Ante todo, la tradición es un proceso por el cual se constituye el animal de realidades que nace. La tradición tiene, pues, un *momento constitutivo* que es su momento radical. Al hombre que nace no solamente se le otorgan ciertas notas genéticamente determinadas, de carácter psico-orgánico, sino que en una o en otra forma, aunque sea abandonándolo sueltamente en el planeta, se le instala en un cierto modo de estar en la realidad. El abandono mismo sería un modo de estar en la realidad.

B) Pero la tradición tiene además otro momento. Porque este momento constitutivo que le está entregado al nuevo vás-

tago le está entregado formalmente por sus predecesores. Con lo cual, cualquiera que sea la actitud que él vaya a tomar respecto del modo de estar en la realidad que los predecesores le han entregado, este modo de realidad, en la medida en que es recibido, es formalmente una continuación del anterior. La tradición tiene un momento no solamente constituyente, sino un *momento continuante*. Es tradición continuante. Este momento continuante es enormemente duro porque en toda entrega constitutiva, en lo que tiene de continuante, se va a jugar la suerte de la tradición. Es esencial a la vida no solamente la posibilidad, sino la inexorable necesidad del cambio. Por mucha «tradicionidad» que uno coloque en ella, la vida, en el ser viviente, no es nunca una mera repetición. No es una instalación replicante en el sentido de una singularidad que se repite, sino que es forzosamente una vida en la que el que la recibe tiene que optar para hacer sus formas de estar en la realidad. Y en esta opción es donde evidentemente está todo el aspecto problemático de la continuidad de la tradición.

C) Pero hay todavía un tercer momento. Precisamente porque es una opción en que el viviente va a hacer su vida, la tradición tiene un *carácter progrediente*. El viviente humano no solamente está instalado en una forma de realidad que le es entregada; no solamente la recibe según una continuidad más o menos problemática; es que sobre lo recibido, y con el apoyo precisamente de lo recibido, el nuevo viviente humano va a hacer, sobre su modo entregado de estar en la realidad, operaciones parecidas a las que hicieron sus progenitores, con lo cual cambiará radicalmente el contenido posible de lo que es la tradición para sus sucesores. La vida efectivamente no es solamente *tradible,* sino que es esencialmente *tradenda.* No tiene más remedio que ser entregada y, precisamente por esto, la tradición y la historia en ella constituida es una tradi-

ción y una vida que es a un tiempo constitutiva, continuante y progrediente. Constitutiva, continuante y progrediente, la unidad de estos tres momentos es la tradición. Es menester precisar ahora quién es el sujeto de esta tradición.

2. El sujeto de la tradición

Se propendería fácilmente a pensar que el sujeto inmediato de la tradición son los individuos. A mi modo de ver, esto es más que problemático. El sujeto inmediato de la tradición es la especie, el *phylum* en cuanto tal. Es él, el *phylum,* el que es vector de la tradición. Lo demás es un reflujo de esa tradición del *phylum* sobre cada uno de los individuos. Lo que pasa es que la *parádosis* tiene dos aspectos distintos. Los dos son *traditio* en el sentido que acabo de explicar, pero son dos modos distintos de ella.

A) Uno, es aquella *traditio* por la cual cada uno de los vivientes realiza sobre su propio modo de estar en la realidad las operaciones que acabo de indicar. Y entonces este sistema de operaciones forma parte de lo que debe llamarse biografía.

B) Es posible que la *traditio* y el proceso de tradición no recaiga solamente sobre los individuos que componen el *phylum,* sino que además puede recaer sobre su propia convivencia; es decir, sobre la sociedad. Y entonces, si se quiere distinguir la historia de la biografía, de alguna manera hay que distinguirlas, nada más debe llamarse historia esto segundo: a aquel sujeto de la tradición que es formalmente una sociedad. La transmisión tradente social es lo que constituye esencialmente la historia como contradistinta de la biografía.

Ahora, decir que la historia es transmisión tradente de lo social plantea una cuestión decisiva para nuestro problema. En

efecto, en el capítulo anterior insistí en que la sociedad como contradistinta de la comunión personal es algo esencialmente impersonal, teniendo en cuenta, claro está, que lo impersonal es un modo de las personas. Si, pues, la historia es tradición social, esto significa que en una u otra forma la historia es esencialmente impersonal. ¿Es esto posible? He aquí la cuestión.

A primera vista, resulta esto inaceptable, y durante algún tiempo a mí mismo me lo ha parecido así. ¿Se va a negar, pongo por caso, que Miguel Ángel es una personalidad perfectamente determinada en el curso de la historia, o que Alejandro también lo fuera? Desde luego, no se puede negar. Pero no se trata de esto. Reflexionemos un poco detenidamente. Los nombres de Miguel Ángel o Alejandro son ambiguos, porque las personas por ellos designadas tienen dos aspectos; al no distinguirlos se corre el riesgo de cometer un grave equívoco. En efecto, ¿quién es Alejandro para la historia? Es innegablemente el que es hijo de Filipo, el que hizo tales o cuales cosas: conquista Asia, se casa con Roxana, etc. Todo esto es ciertamente Alejandro. Pero es sólo esto: «el que»... era esto o hizo esto. Se dirá que este que hizo esto es una persona perfectamente determinada, de suerte que no pudo haber otra. Ciertamente no pudo haber otra. Pero no por ello era plena y formalmente persona. La unicidad de un viviente humano no se identifica con su carácter personal. Alejandro fue único en la historia de Grecia, como único fue Miguel Ángel en la historia del arte. El Alejandro de la historia es «el que» era hijo de Filipo, conquistó Asia, se enamoró de Roxana y se casó con ella, etc. El Miguel Ángel de la historia del arte es «el que» pintó la Capilla Sixtina, esculpió el David, construyó la cúpula de San Pedro, etc. Y esto es una verdad inconmovible: ambos son «el que». Ahora bien, esto que aparentemente designa una persona es lo que confiere a ella su carácter, su modo, impersonal: «el que» nunca nos

dice «quién fue él». No confundamos tampoco aquí el qué con el quién. El «quién fue él» se refiere a la persona de Alejandro y de Miguel Ángel, y a sus vidas personales. Pero se fueron a la tumba con ellos; no pertenecen a la historia. La unicidad de un hombre no es sinónimo de carácter personal.

El sujeto de la historia es el *phylum* en cuanto tal. Y este *phylum* histórico puede afectar o bien a cada uno de los individuos, y constituye entonces su biografía personal, o bien a una sociedad, y entonces tiene este carácter impersonal en el sentido de compuesto por personas que pueden ser únicas, pero que lo son no por el carácter de su persona, sino por aquello que hacen y que aportan a la sociedad.

3. La esencia formal de la historia

¿En qué consiste entonces el carácter formal de la historia? ¿Qué es historia?

A) La historia como vicisitud

Una *primera tesis,* nunca enunciada expresamente como tal tesis, pero que está o ha estado muy en el fondo de las mentes hasta el siglo XIX, consiste en decir: la historia es la serie de vicisitudes que les pasan lo mismo a los individuos que a las sociedades. Tomo aquí la palabra vicisitud no en sentido etimológico, sino en el sentido corriente que tiene hoy en español: la serie de cosas que le «pasan» al hombre. El hombre es lo que es y le ocurren unas vicisitudes. Esas vicisitudes son las que se llaman historia y por eso frente a ella la actitud es contarla, contar las vicisitudes que acaecen.

Pero esto no es sólo inexacto, sino falso. En la historia no sólo se «cuenta», sino que se «comprende», precisamente porque la historia no es mera vicisitud. Evidentemente, al hombre le pasan toda suerte de vicisitudes, las cuales, a pesar de ser la realidad que es, podrían no pasarle. Pero si bien es cierto que, aunque cada una de estas vicisitudes podría tal vez no acaecer al hombre, sin embargo es inexorablemente necesario que le tengan que pasar vicisitudes, unas u otras, pero algunas. ¿Por qué? Por la constitución misma del hombre. Con lo cual, la historia no es una vicisitud, sino un momento constitutivo de la realidad humana, una realidad que es formal y constitutivamente tradicionada y tradicionante.

B) La historia como testimonio

De ahí una segunda tesis a la que se pasa fácilmente: la historia no es una serie de vicisitudes, es una realidad necesariamente tradicionada y tradicionante. Es decir, que en una o en otra forma está montada necesariamente sobre ese movimiento «en continuidad» que es una tradición. La tradición está expresa en los monumentos, en las obras, en los documentos, etc. *La historia sería testimonio.* Algo sería histórico y sería tradición por estar atestiguado. La tradición no sería vicisitud: sería testimonio.

Ahora bien, esto no se puede sostener. En primer lugar, no es universalmente verdadero; ¿cómo va a serlo? La mayoría de las cosas de la historia humana no están atestiguadas en forma de testimonio. ¿Cómo van a estarlo? Esto es quimérico. Algo puede ser perfectamente en realidad tradicional y no estar atestiguado en testimonios que lo expresen.

Y es que, en segundo lugar, incluso en los casos en que el

testimonio exista, el testimonio no actúa como momento de la tradición en tanto que testimonio, sino en tanto que en ese testimonio se hace una operación distinta, a saber, se «entrega» precisamente aquello en que la tradición consiste. El testimonio no es lo que atestigua el pasado, sino que es algo que en una o en otra forma contribuye a constituir la realidad presente porque es, en una o en otra medida, una entrega de realidad. La tradición no es testimonio, sino entrega de realidad.

C) *La historia como transmisión de sentido*

¿Qué es lo que se entrega al entregar la realidad? Hemos distinguido, por un lado, los modos de estar en la realidad, y, por otro, los caracteres psico-orgánicos concretos que cada uno de los animales de realidades poseemos. Esto significa que los actos humanos tienen dos aspectos. Por un lado, son actos ejecutados por sus facultades naturales; por otro, son actos que difieren de unos individuos a otros y de unas circunstancias de la vida de cada individuo a otras. Lo que la opción conferiría a lo natural sería un sentido. Historia y tradición serían *transmisión de sentido*[53].

Esto me parece insostenible. La historia no es el ámbito del sentido. No es que no sea verdad que en la tradición se transmite el sentido de los actos, pero no es verdad primaria y radical. Porque lo que llamamos «sentido» tiene dos aspectos. Por un lado, es «sentido» el sentido que algo tiene, el sentido tenido, por así decirlo. Pero, por otro lado, este sentido no nos importaría en nuestro problema si no fuese el sentido de unas acciones humanas, y por consiguiente, un momento de la realidad del hombre, una realidad que precisamente por su propia

índole tiene que *tener sentido* para poder ser lo que es: una acción humana. Con lo cual, el sentido no es *el sentido que tenga la realidad*, sino al revés, *la realidad misma del sentido*. Y este problema ha quedado intacto. Lo que nos importa no es el sentido que se transmite, sino la transmisión de esa realidad, la realidad humana, que por su propia índole tiene forzosamente que tener sentido. Por consiguiente, la entrega de realidad que constituye la tradición no es en manera alguna la entrega de un sentido de la realidad.

D) La historia como entrega de realidad

De ahí que, a mi modo de ver, sea necesario afirmar una cuarta tesis: *Historia es entrega de realidad* y no simplemente entrega del sentido de la realidad. El hombre de hoy no es distinto del hombre de Cromagnon por sus notas psico-orgánicas; pero, sin embargo, el hombre de hoy es distinto del hombre de Cromagnon por algo que concierne a su realidad misma. ¿En qué consiste esta diferencia, es decir, en qué consiste este momento de realidad? Como ese momento es el constitutivo de la historia, preguntarnos por él es preguntarnos en qué consiste el proceso histórico como proceso real.

1) Se trata de entrega de formas de estar en la realidad. Estas formas son, naturalmente, reales: son las formas según las cuales cada hombre está realmente en la realidad. Entonces se podría pensar que la historia consiste formalmente en la entrega de formas de estar realmente en la realidad. La historia sería, pues, un proceso de producción o destrucción de formas de estar realmente en la realidad o, dicho más concisamente, la historia sería un proceso de producción y destrucción de realidad. La historia sería un proceso de realización efectiva.

Pero esto, a mi modo de ver, no es así. Porque la historia tiene un carácter procesual que envuelve una connotación temporal: antes algo «fue» y ya no «es». En su virtud, en la concepción a que estoy aludiendo, el «pasado» como realidad «fue», pero ya «no es». Y, por consiguiente, en la historia se perdería todo. Por el contrario, si de alguna manera se quiere salvar el pasado en el presente, entonces se hace del pasado algo que persiste; por tanto, algo que no pasó. Es decir, en cualquier caso, el momento estrictamente procesual de la historia queda diluido. Y esto no puede ser, no por una arbitraria consideración externa de la historia, sino por una consideración más honda.

2) Y es que las acciones del hombre no se ejecutan poniendo en juego simplemente sus caracteres psicoorgánicos. En el momento en que la inteligencia sentiente comienza a entrar en juego, comienza también la historia a tener realidad. El hombre interpone inexorablemente unas posibilidades entre sus facultades, notas psico-orgánicas, llámesele como se quiera, y el acto que va a realizar, una opción que recae sobre lo que «puede» hacer, sobre las distintas posibilidades que de una manera factible o no factible, esto es accesorio para el caso, constituyen un proyecto de hombre. El hombre intercala entre sus potencias y sus actos unas posibilidades. Posibilidades, algunas de ellas encontradas, otras forjadas por invención. Pero comoquiera que sea, el hombre interpone entre sus potencias y sus actos un sistema de posibilidades. Es, por ejemplo, todo lo que distingue al hombre de Cromagnon y el hombre actual. El hombre de Cromagnon tenía probablemente las mismas potencias que el hombre de hoy, pero tenía un sistema de posibilidades distinto en virtud del cual el hombre de hoy puede viajar en avión y el hombre de Cromagnon no podía hacerlo.

Hay una diferencia esencial entre las potencias y las posibilidades. Una diferencia esencial porque las potencias pueden ser constantes, no digo yo que lo hayan sido en el curso de toda la evolución, no voy a entrar en saber lo que fue un Pitecantropo o el hombre de Neandertal; por eso es por lo que parto del hombre de Cromagnon. El sistema de potencias que componen el hombre actual es sensiblemente el mismo. Y sus caracteres psico-orgánicos son fundamentalmente idénticos. Pero, sin embargo, el sistema de posibilidades es completamente diferente. De ahí que en la ejecución de un acto haya siempre dos aspectos. Hay un aspecto por el cual el acto produce efectivamente aquello que las «potencias» humanas pueden producir: andar, moverse, pensar, hablar, etc. En este sentido, el acto es un *hecho,* donde por hecho se entiende el «acto» de unas potencias. Pero tiene un sentido distinto: es también la ejecución y la «actualización» de unas posibilidades. En virtud de este segundo carácter, la acción, el acto mío no es un hecho: es un *suceso.*

La historia no está tejida de hechos; está tejida de sucesos. Ciertamente, sin hecho no habría suceso —sería la pura quimera—, pero la razón por la que algo es hecho no es la misma que la razón por la que algo es suceso. El suceso es el hecho en tanto que realiza posibilidades, en tanto que se ha determinado a las potencias a producir unos actos de acuerdo con las posibilidades por las que uno ha optado. De ahí que frente a las opciones humanas no puede el hombre ni la metafísica en general limitarse a investigar su *razón de ser,* sino que tiene que dar también una específica e irreductible *razón de suceder.* La historia no está formalmente integrada por hechos sino por sucesos. Lo que la tradición entrega es ciertamente modos de estar en la realidad. Pero si no fuera más que esto, no sería historia. La tradición entrega un modo de estar

posiblemente en la realidad. El progenitor entrega a sus descendientes un *modo de estar en la realidad, pero como principio de posibilidades,* esto es, para que aquellos descendientes, apoyados precisamente en el modo recibido, determinen su modo de estar en la realidad optando por aceptarlo, rechazarlo, modificarlo, etc. Justo esto es lo que hace de ello tradición. El modo recibido de estar en la realidad, no en tanto que realidad efectiva, sino en tanto que principio de posibilidad de otros modos de estar en la realidad o de repetir el modo recibido. En esto es en lo que formalmente consiste la tradición.

La tradición no se constituye únicamente por una entrega y una recepción de formas de estar en la realidad, sino en la entrega y recepción de estas formas como principio de posibilitación de estar de alguna manera en la realidad. Por eso, la historia es formalmente un proceso de posibilitación. Ésta es, en primera aproximación, la esencia de la historia. La historia no es simplemente un proceso de producción y de destrucción de realidades y de modos de estar en la realidad, sino que es un proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad. Esta tradición es un proceso. Es un proceso porque, precisamente por ser una tradición de posibilitación, cada momento viene no solamente «después» del anterior, sino que está «apoyado» en él, y está apoyado de una manera muy concreta: como una cosa que la hace posible, que posibilita. En la tradición, el que la recibe no está apoyado en los momentos anteriores únicamente para repetirla o continuarla. A lo mejor lo que hace es hacerla trizas. Pero esa posibilidad se la ha otorgado el modo que se le ha entregado de estar en la realidad. Es, por consiguiente, rigurosamente hablando, un proceso de posibilitación[54], y no un proceso de destrucción y producción de realidades.

Aquí se esconde, a mi modo de ver, el grave yerro con que Auguste Comte definió la historia: una sociología dinámica[55]. La sociología, por muy alambicada que se considere, hace el estudio de las formas de estar en la realidad y de las formas de convivencia según aquellas formas. Estas formas, como realidades que son, pueden variar por veinte mil factores, entre ellos por la propia historia. Pero pueden variar por factores que no tienen nada de históricos: cataclismos cósmicos, etc. Esto no es rigurosamente hablando más que sociología dinámica, no es historia. La historia no es el sistema de las formas sociales en tanto que reales, sino en cuanto son principios de posibilidades de modos de estar en la realidad. Entonces es cuando tenemos historia. El dinamismo que la historia envuelve no es el dinamismo social, sino que es el dinamismo de la posibilitación. Y esto mismo debe decirse contra Hegel. Hegel pensó que la historia pertenece al espíritu objetivo. Esto no es así. Porque el espíritu —sea o no espíritu— que constituye la historia no tiene nada que ver con lo que sería la objetividad de unas instituciones sociales. Su dinámica sería sociología dinámica, pero en manera alguna historia. La historia es formalmente un proceso de posibilitación en tradición.

* * *

Hemos visto cuál es la estructura del proceso histórico. En primer lugar, tiene tres aspectos: un aspecto constituyente, un aspecto continuante y un aspecto progrediente. En segundo lugar, es un proceso que afecta tanto al individuo en forma biográfica como a la sociedad en forma histórica, y en tercer lugar, consiste formalmente en un proceso de posibilitación tradicionante. En la medida en que uno está en formas de realidad que le vienen de otros, y frente a las cuales el hombre tie-

ne que ejecutar una opción, quiere decirse que la historia —el proceso de tradición tradente— es algo que afecta directamente a cada uno de los individuos: refluye sobre ellos.

IV. El individuo histórico

¿En qué consiste esta refluencia? Hemos de examinar dos puntos: la refluencia en la *realidad* del hombre y la refluencia en su ser, en su Yo. Es cuestión que no se agota con decir que sea la historia. Y además, no he dicho más que unas ideas generales. Ya empecé por decir que no trataba de la realidad de la historia o de la sociedad, sino únicamente en la medida que interesaba al problema que ahora me estoy planteando.

1. La refluencia de la historia en la realidad humana

¿Qué es lo que la historia aporta a la realidad de cada individuo? A esta cuestión se ha intentado responder de varias maneras.

A) La historia como maduración

Una *primera tesis,* muy frecuente, consiste en decir: lo que hace el hombre en la historia es ir madurando. La *historia es maduración.* La historia, se piensa entonces, nos hace patente el hecho de que cada uno de los individuos de la especie humana es un germen que va madurando. El hombre es lo que es y además tiene una serie de virtualidades germinales: el hombre es realidad germinal. Y lo que la historia aporta a

cada individuo es justo la germinación, cuando menos parcial, de esas virtualidades. En la historia, el hombre va dando de sí todo lo que virtualmente ya es: es la maduración.

Esta idea del carácter germinal de la realidad humana y de la maduración histórica me parece insostenible.

Ciertamente, el hombre de Cromagnon no podía hacer cien mil cosas de las que hacemos hoy. Pero ¿por qué? ¿Por falta de madurez? Desde luego, no. Este hombre tenía la plenitud de las notas y de las virtualidades ya germinadas; las mismas que el hombre actual. El hombre de Cromagnon no era humanidad *inmatura*. El hombre del siglo pasado no era hombre *inmaturo*. Nosotros no somos hombres *inmaturos*. La historia «añade» algo a los hombres. Pero no es madurez. Es otra cosa. ¿Cuál? De aquí, una segunda tesis:

B) La historia como desvelación

Esta *segunda tesis,* en definitiva bastante próxima de la anterior, ha sido solemnemente enunciada varias veces en el siglo pasado y a comienzo del nuestro: la *historia es desvelación.* Una tesis que hizo fortuna. El hombre puede hacer muchas cosas. Y lo que el hombre «puede hacer» lo va revelando precisamente la historia. La historia es fundamentalmente desvelación. Una desvelación en el sentido en que es desvelación, por ejemplo, el revelar una placa fotográfica. Esta desvelación es un «despliegue». De esta desvelación se pueden tener visiones distintas. Hegel tuvo la firme idea de que lo que se va desvelando son los momentos conceptuales del ser y del no ser en la unidad del devenir. Esta unidad es, pues, un despliegue dialéctico de la *razón lógica.* Otros, como Dilthey, anti-hegeliano por esencia, entendieron que la historia es el despliegue uni-

tario de los estados de espíritu en su contextura de sentido vivido. Es lo que Dilthey llamó *razón histórica.* Una razón que no «explica» lo que ocurre en la vida, sino que «comprende» lo que en ella ocurre mediante una interpretación[56].

En cualquiera de sus formas, la idea de la historia como desvelación me parece insostenible porque no conceptúa con precisión ni qué es desvelar ni qué es el hombre como desvelable y como alguien que debe ser desvelado. En primer lugar, ¿qué es eso de desvelar, de sacar a luz? ¿Es simplemente dar a conocer? Esto sería absurdo, porque en ese caso una profecía exhaustiva sería una anticipación no sólo cognitiva sino real y efectiva de la historia. Lo cual no es verdad. La profecía más profética del planeta —y no excluyo de estas profecías las del cristianismo— no ha sido la realidad histórica de aquello que ha profetizado. La realidad ha sido posterior a aquella profecía. Revelar, pues, no es simplemente un «dar a conocer», sino que es algo que constituye un *momento real* en el hombre. Y precisamente porque constituye un momento real, uno se pregunta, en segundo lugar, no simplemente qué es sacar a la luz, sino en qué medida y en qué forma estaba precontenido en el hombre aquello que se va a sacar a la luz. Y sobre esto, en el fondo enmudece tanto la dialéctica de Hegel como la hermenéutica de Dilthey. El problema de la historia ha quedado intacto en esta concepción de la historia como desvelación. De ahí que, a mi modo de ver, sea menester ir a una tesis distinta:

C) La historia como poder de posibilitación

¿En qué está el error de las dos tesis anteriores? Está en ser una falsa conceptuación de lo que el hombre «puede» o no puede hacer históricamente. Innegablemente, la historia es

un proceso de lo que el hombre puede o no puede hacer. Por tanto, el problema consiste en que digamos en qué consiste formalmente este «poder». Maduración y desvelación son dos conceptuaciones inexactas de este poder. Aquí tomo la palabra «poder» no como contradistinta de «causa» (como la he empleado en otros cursos), sino poder en el sentido usual de poder hacer algo. La palabra poder, que traduce lo que los griegos llamaban *dynamis,* es muy rica en aspectos. Desdichadamente, no fueron distinguidos ni conceptuados con rigor metafísico en la filosofía antigua, ni tampoco en el curso ulterior de la filosofía europea.

1) Por un lado, desde Aristóteles, *dynamis,* poder, significaba *potencia,* aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar sobre algo no sólo distinto del actuante, sino también sobre sí mismo, pero en tanto que distinto de su misma actuación. Así, potencia, *dynamis,* se opone a acto, *enérgeia.* En virtud de su realidad sustancial, toda cosa tiene su sistema de potencias activas o pasivas.

2) Por otro lado, los latinos vertieron la palabra *dynamis* por *potentia seu facultas,* potencia o facultad. Ahora bien, esta equivalencia, a mi modo de ver, no puede admitirse. No toda potencia es *eo ipso* facultad. Por ejemplo, es el caso de la inteligencia. Ciertamente, la inteligencia, en tanto que potencia intelectiva, es esencialmente irreductible al puro sentir en cuanto tal. Por muchas complicaciones que otorgáramos a la potencia de sentir, esto es, a la liberación biológica del estímulo, no tendríamos nunca el más leve indicio de una potencia de «hacerse cargo de la realidad»; es decir, de una potencia intelectiva. De esto no hay duda ninguna. Pero esta potencia intelectiva no está por sí misma «facultada» para producir sus actos. No los puede producir más que si es intrínseca y formalmente «una» con la potencia de sentir, si constituye una

unidad metafísica con esta potencia de sentir, en virtud de la cual la inteligencia cobra el carácter de «facultad». La inteligencia es inteligencia sentiente. La inteligencia sentiente no es potencia, sino facultad; una facultad «una», pero metafísicamente compuesta de dos potencias: la potencia de sentir y la potencia de inteligir. Solamente siendo sentiente es como la inteligencia está facultada para producir su intelección. Hay que establecer, pues, una diferencia metafísica entre poder como potencia y poder como facultad. Los griegos, en su idea de la *dynamis*, no lo hicieron, y menos aún los latinos. No es lo mismo tener potencia y tener facultad. La inteligencia desde el primer instante de la concepción la tiene la célula germinal. Pero no produce acto ninguno, ni puede producirlo. Es decir, no tiene facultad. Solamente es facultad cuando después de nacido el niño está en unidad intrínseca con el sentir y puede producir el acto de intelección sentiente. De ahí que, aunque sea quimérico pretender engendrar genéticamente la potencia intelectiva a base de ácidos nucleicos y de liberaciones biológicas de estímulos, es absolutamente inexorable la producción genética de la facultad de intelección. Como facultad, la inteligencia sentiente es rigurosamente un producto morfogenético. He aquí, pues, un segundo tipo de «poder»: el poder como facultad. Potencia y facultad ¿agotan todo «poder»? Creo que no.

3) Volvamos a las consideraciones que nos hicimos antes. El hombre de Cromagnon carecía de posibilidades que nosotros tenemos, gracias a las cuales nosotros podemos volar mientras que el hombre de Cromagnon no podía hacerlo. La palabra «posibilidad» envuelve una dimensión nueva que es menester enunciar más rigurosamente. Empleando el plural salta a los ojos su sentido general: el hombre tiene algo que son las «posibilidades», algo que no son meramente potencias y facultades. Con las mismas potencias y facultades el hombre,

en el curso de su propia biografía y en el curso entero de la historia, puede poseer posibilidades muy distintas. Las posibilidades son algo distinto de las potencias y de las facultades. Ahora bien, ¿en qué se apoyan las posibilidades? Ciertamente el hombre considera las posibilidades que le ofrecen las cosas, las demás personas, la situación en la que se encuentra colocado, pero dándose cuenta o no de ello también cuenta con sus propias potencias y facultades. Las potencias y facultades como principio de posibilidad se llaman dotes.

No es una mera sutileza conceptual, sino una distinción de carácter «físico» en mi realidad. Ante todo, con las mismas potencias y facultades, los hombres pueden tener muy distintas dotes. Una inteligencia, una voluntad, etc., pueden estar mejor o peor dotadas. Una misma inteligencia puede estar mejor dotada para unas cosas que para otras. Más aún, las dotes no son fijas y constantes, sino que pueden adquirirse, modificarse y hasta perderse, a pesar de conservar las mismas potencias y facultades. No son, pues, lo mismo potencias y facultades como principio de sus actos, y esas mismas potencias y facultades como principio posibilitante, es decir, como dotes. De aquí un grave problema metafísico: ¿en qué consiste ser principio posibilitante, esto es, en qué consiste ser dote?

a) En primer lugar, hay una naturalización que se funda en el mero «uso» de las potencias y de las facultades. Es una naturalización que sólo concierne al ejercicio de ellas; es una naturalización meramente operativa. El tipo de dote así constituido es lo que llamo *«disposición»*. No me refiero, evidentemente, a disposiciones morales o cosa parecida, sino a todo el ámbito de la casualidad dispositiva en orden al uso de potencias y facultades. Las disposiciones son, pues, *dotes operativas.*

b) Pero hay dotes mucho más hondas, porque la naturalización de lo apropiado puede concernir no al mero ejercicio

de potencias y facultades, sino a la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilitación. En este caso, las dotes, resultado de esta naturalización, no son dotes operativas; son *dotes constitutivas* de las potencias y facultades en cuanto principio de posibilitación. Es justo lo que llamo *«capacidad»*. El poder además de ser potencia y de ser facultad envuelve un ingrediente que la metafísica no ha incluido, que es la capacidad. Capacidad es la potencia y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación. Nosotros no nos distinguimos de los hombres de Cromagnon, por ejemplo, ni por nuestras potencias ni por nuestras facultades, pero no hay la menor duda de que nos distinguimos fundamentalmente por razón de nuestras capacidades.

La triple dimensión de potencia, facultad y capacidad es esencial en la interpretación metafísica de la realidad humana y ha sido desconocida de la filosofía clásica.

* * *

Pues bien, con esto en la mano, podemos responder a la pregunta: ¿en qué consiste formalmente la historia como determinación de cada individuo? La historia dimensional consiste formalmente en ser *proceso de capacitación*. En la historia el hombre no madura ni desvela. Porque desvelación sería decirnos lo que ya era veladamente, y la madurez es, en definitiva, una metáfora puramente botánica. En la historia hay una verdadera producción de capacidades. La historia es formalmente un proceso de capacitación. En ella varían las dotes y las capacidades. La refluencia del carácter prospectivo de la especie sobre cada uno de los individuos consiste en constituir en ellos una capacidad distinta en cada caso. Es un proceso de capacitación.

El hombre de hoy no es más maduro que el de hace quinientos siglos, sino que es más capaz. Entre los dos ha mediado una producción no simplemente de posibilidades operativas, de disposiciones, sino que ha mediado una producción mucho más honda y radical: la capacitación de potencias y facultades. En estos quinientos siglos se ha producido algo: no es potencia, ni facultad, pero es sin embargo un principio de constitución de ellas en orden a las posibilidades, esto es, una capacidad. En la medida en que se producen capacidades, la historia es cuasi-creación. Nada más que cuasi, porque no es una creación desde la nada. Pero es creación porque afecta al principio radical y constitutivo de las posibilidades humanas y no simplemente al ejercicio de sus potencias y facultades. La historia no es cuasi-creación por razón de las potencias y facultades, no es tampoco cuasi-creación por ser un proceso de posibilidades. Escribí alguna vez que lo es por razón de sus posibilidades. Pero entonces no había meditado en la idea de la capacitación[57]. El hombre es historia y es cuasi creación, porque lo que la historia va creando o reduciendo son las capacidades del hombre.

Si esto es así, entonces hay que preguntarse inevitablemente ¿en qué consiste el Yo, el ser de la realidad humana, que se afirma físicamente como tal Yo con sus capacidades frente al todo de la realidad, esto es, en forma absoluta?

2. La refluencia de la historia en el ser humano.

A) La persona, decíamos repetidamente, se afirma a sí misma como un Yo en forma absoluta en el todo de la realidad. Pero se afirma a su manera. El Yo de mi persona es un acto de ser relativamente absoluto. Y, por lo pronto, «relativa-

mente» significa justamente eso: que el Yo es absoluto, pero a su manera. Mi Yo es absoluto, pero lo es «así», a diferencia del Yo de los demás.

B) El «así» tiene un carácter muy concreto. «Ser así» significa ser un acto no de mis potencias y facultades, sino de mis potencias y facultades capacitadas. Es un acto que emerge de mi interna constitución, de mi interna capacidad. Y en este sentido a uno le viene a la mente la idea indiscernida, paralela de la idea de la *dynamis* del griego, la idea de la *enérgeia*. Aristóteles entendía que *enérgeia* es la realidad que es actual, pero que emerge en cierto modo de sus propias e internas potencias. En el caso de la historia no se trata de una *enérgeia* en el sentido de que afirma el hombre su Yo como emergiendo de sus potencias o de sus facultades, sino en la medida en que emerge de sus propias capacidades.

C) Este acto, esta *enérgeia,* está procesualmente determinado. La historia es un proceso metafísico de capacitación. Esto es, cada momento de mi capacitación no sólo viene después del anterior, sino que se apoya, se funda en él. Y en ese sentido, las posibilitaciones no se pierden nunca. No por eso van a ser realidades, pero como posibilidades van efectivamente capacitando en forma positiva o negativa a la realidad humana que las recibe. De ahí que, en última instancia, si queremos averiguar lo que es capacidad, tenemos que apelar a lo que yo llamaría la *altura procesual*. Una altura procesual que es lo que vulgarmente llamamos, y con razón, la altura de los tiempos. Las mismas reacciones humanas no tienen el mismo carácter ejecutadas en el siglo V a. de J. C. que ejecutadas hoy. Hay una distinta altura de los tiempos, que es una altura procesual.

D) Una altura procesual que tiene un carácter perfectamente determinado. Y es que la capacidad, en cuanto proce-

sualmente determinada, es lo que constituye en el ser en quien está determinada lo que llamamos edad. La edad es precisamente la refluencia de la capacidad en su aspecto prospectivo sobre la persona de quien es determinación. Se habla mucho de una *diferencia de edad mental* y de una *diferencia de edad orgánica*. Pero es menester también insistir en que hay una diferencia de edad histórica en lo que tiene de edad, y no simplemente en lo que tiene de corte más o menos de cuadro sinóptico en el curso de los acontecimientos humanos. Los hombres de una misma altura temporal son rigurosamente coetáneos. Cosa completamente distinta a ser contemporáneos en el sentido de sincrónicos. Sincrónicos eran los esquimales del siglo V a. de J. C. con los hombres de Babilonia, pero coetáneos, no. Sus alturas de tiempo eran completamente independientes las unas de las otras. Solamente hoy, a medida que la Humanidad va adquiriendo un cuerpo único, va adquiriendo también una misma edad en la que efectivamente cabe hablar de coetáneos tan distintos como puedan serlo los habitantes del Polo o los habitantes de Madrid. Si se me permite introducir un cierto neologismo, el carácter con el que el Yo se afirma como absoluto frente a toda la realidad no es solamente siendo un «cada cual» y siendo comunal, sino también siendo *etaneo*. *La etaneidad* es la dimensión radical histórica del Yo[58].

E) La etaneidad es un carácter metafísico de la constitución del Yo. Es una *dimensión* del ser y no sólo de la realidad humana. El Yo es el acto de ser absoluto, de afirmarse como absoluto pero etáneamente. De ahí que contra Hegel, que creía que la esencia del espíritu humano era el ser Espíritu Absoluto eterno, es menester afirmar, en primer lugar, que no se trata de que el Yo era un Espíritu Absoluto porque no se trata de un Espíritu, sino de un Ser. Y que, en segundo lugar, no se

trata de algo absoluto eterno, sino de algo absoluto etáneo. El ser etáneo no se parece en nada al ser Espíritu Eterno, aunque Hegel tuvo quizá el barrunto del grave problema que aquí se entrecruzaba.

CONCLUSIÓN

UNIDAD DIMENSIONADA DEL SER HUMANO

De esta suerte hemos examinado rápidamente, en primer lugar, el enunciado del tema: las dimensiones del ser humano, explicando lo que era el ser, lo que era humano y lo que era dimensión. Hemos visto después cuáles son aquellas dimensiones. Son tres. En primer lugar, la dimensión según la cual el Yo es «cadacualmente» un «yo». En segundo lugar, la dimensión según la cual el Yo es comunal y tiene un ser comunal, y en tercer lugar la dimensión según la cual el Yo es etáneo.

El ser del hombre, el Yo, es «comunal, etáneo y cadacual», porque se apoya en tres momentos refluentes de la especie sobre el individuo. La especie refluye sobre el individuo, sobre la realidad del individuo haciéndolo diverso, es lo que se afirma en que el Yo es ser «cada cual». Refluye, dándole un cuerpo de alteridad. Es lo que constituye la base del Yo comunal. Refluye sobre el individuo capacitándolo, y es lo que constituye precisamente la dimensión etánea del Yo.

Ninguna de estas tres dimensiones tiene prerrogativas sobre las otras dos. De alguna manera hay que comenzar la exposición: he comenzado por la dimensión individual como podía haber terminado por ella. Esto no tiene ninguna significación intrínseca. Las tres dimensiones son independientes

entre sí. Pero además son congéneres. Son radical y esencialmente pertenecientes al Yo en cuanto tal. Y le pertenecen de una manera muy concreta, a saber: como dimensiones suyas. Es decir, como algo según lo cual se mide el modo de ser absoluto de ese Yo en el todo de la realidad. Y por eso son dimensiones. De ahí que el Yo como afirmación absoluta ante el todo de la realidad, aunque no pueda no estar dimensionado, sin embargo, es algo más radicalmente anterior a sus propias dimensiones. El individuo, la sociedad y la historia no pasan de ser dimensiones del Yo. Pero lo que el Yo es, es precisamente su afirmación absoluta frente al todo de la realidad.

APÉNDICE

LA DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL SER HUMANO

En estas páginas reproduzco, con pequeñas modificaciones, el texto de una lección dada el 31 de enero de 1974, en la Sociedad de Estudios y Publicaciones, en un curso titulado *Tres dimensiones del ser humano: individual, social e histórica*. Las modificaciones se refieren sobre todo a la adaptación del estilo oral al estilo escrito. Pero además, la limitación de tiempo me obligó a deslizarme con una rapidez mayor de la que hubiera deseado sobre algunas ideas que estimo esenciales en la cuestión. He pensado que en la publicación debía exponerlas tal como estaban preparadas ya en mis notas[59].

I. Introducción

He tratado en las lecciones anteriores de dos dimensiones del ser humano, esto es, del Yo: la dimensión individual y la dimensión social.

Para evitar falsas interpretaciones, quiero volver a recordar, aunque sea muy lacónicamente, cuál es el problema de que se trata en estas lecciones. El título reza «Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica». No se trata de desarrollar

un curso sobre la realidad individual, social e histórica. Mi propósito es mucho más acotado: lo individual, lo social y lo histórico como dimensiones del ser humano.

Repitamos muy sumariamente qué entendemos por realidad, por ser y por dimensión.

a) El hombre es una realidad sustantiva, esto es, un sistema clausurado y total de notas constitucionales psico-orgánicas. Una de ellas es la inteligencia, esto es, la aprehensión de todo y de sí mismo, como realidad. Es, a mi modo de ver, la esencia formal de la inteligencia. Esta inteligencia es formal y constitutivamente sentiente: primaria y radicalmente aprehende lo real sintiendo su realidad. Gracias a esta inteligencia sentiente, el hombre se comporta con todas las cosas reales, y consigo mismo, no sólo por lo que determinadamente son en sí mismas, sino que se comporta con todo por ser real y en cuanto es real: vive de la realidad. Es *animal de realidades*. En su virtud, el carácter de realidad del hombre es un momento determinante de su acción: el hombre actúa realmente porque es «su» realidad. Y en esta «suidad» consiste la razón formal de ese modo de realidad que le es propio, a saber, ser persona. Como forma de realidad, el animal de realidades es *animal personal*. Entonces, una cosa es clara: la realidad humana, en tanto que suya, está constituida como suya «frente al todo de lo real». En este sentido, en tanto que realidad, la realidad humana es «absoluta», suelta de toda otra realidad en cuanto realidad. Pero lo es de un modo meramente relativo: es relativamente absoluta.

b) Esta realidad humana, como toda realidad, tiene eso que llamamos su ser. El ser no es la realidad, sino algo fundado en ella, por tanto algo ulterior a su realidad: es una reactualización de la realidad. Voy a explicarme.

Ante todo, el ser es «actualidad». Actualidad no es aquí el abstracto de «acto» en sentido aristotélico, es decir, no es «acto

de» una potencia, ni acto en el sentido de ser «plenamente» lo que se es. Como abstracto de *acto,* yo hablaría de *actuidad.* En cambio, *actualidad* es abstracto no de acto, sino de *actual.* Cuando decimos de algo que tiene actualidad, no nos estamos refiriendo a acto en el sentido usual en Aristóteles, sino que aludimos a una especie de presencialidad física de lo real. La filosofía clásica no ha distinguido ambas cosas. A mi modo de ver, la diferencia es esencial. La enuncié ya en mis primeros escritos. Actualidad es un momento de lo real, pero no es momento en el sentido de nota física suya. Adquirir o perder actualidad no es adquirir o perder notas reales. Pero sin embargo es algo «real» en la cosa: es un devenir real en ella. El devenir de actualidad no es aumento o pérdida de realidad, no es un devenir de actuidad, pero es un devenir real. Actualidad, en efecto, puede a veces ser una relación meramente extrínseca a lo actual. Por ejemplo, si hablamos de la actualidad que tienen los virus, esta actualidad es extrínseca a la realidad viral, y como tal, no afecta a los virus sino tan sólo a nosotros para quienes los virus tienen actualidad. Pero la actualidad puede ser un *momento intrínseco* de lo real. Es lo que, tratándose de personas humanas, expresamos diciendo que tal persona «se hace presente». En este caso, actualidad no es la actualidad que esa persona tiene para mí, sino que es un momento real de la persona misma, es algo que concierne a ésta y no sólo a mí; es ella misma la que desde sí misma «*se hace*» presente. Pues bien, superemos lo humano; porque este hacerse presente no es algo que tiene la persona humana sólo por ser persona, sino también por ser real. Y entonces debemos decir que actualidad es un hacerse actual desde sí mismo, es un estar en actualidad pero desde sí mismo. La actualidad es, pues, algo real. Por esto, decía, adquirir o perder actualidad intrínseca no es adquirir o perder notas reales, y sin embargo es un devenir

real. Es un devenir *sui generis* pero real: es lo real que se hace actual, que adquiere un estar actual en sí mismo y desde sí mismo. Claro está, la actualidad intrínseca puede tener formas distintas. No vamos a entrar en la cuestión. En todo caso, la actualidad es algo fundado en la actuidad. Pero no se identifica con ella: una misma realidad, esto es, una misma actuidad, puede tener actualidades muy distintas. Hace falta una metafísica de la «actualidad», distinta de la metafísica del «acto».

Lo real es una actuidad «respectiva». Gracias a ella lo real tiene actualidad propia. Esta respectividad tiene aspectos y dimensiones diferentes. Por la actualidad según estos respectos, diremos que lo real es «*respectivamente actual*». Pero hay una respectividad fundamental: es la respectividad de lo real «en cuanto real». Es lo que, a mi modo de ver, constituye el «mundo» a diferencia del «cosmos» que es una respectividad de lo real no en cuanto real sino en cuanto es tal o cual realidad. Según esta respectividad, lo real no es sólo «respectivamente actual» sino que es actual en la respectividad de realidad en cuanto tal. No es «respectivamente actual» sino actual, por así decirlo, *simpliciter*. Pues bien, la actualidad de lo real en la respectividad de lo real en cuanto tal, esto es, la actualidad del estar en el mundo, es lo que a mi modo de ver constituye lo que llamamos ser. Ser es esa actualidad *simpliciter* que consiste en estar en el mundo. Por esto es por lo que el ser no es sólo actualidad sino «re-actualidad», es decir, una actualidad de lo que ya es real y respectivamente actual. El ser es constitutivamente un «re» de actualidad. Por tanto, lo último y radical no es el ser sino la realidad. Lo que llamamos ser es siempre y sólo una actualidad ulterior de lo real. Realidad no es el modo primario y fundamental de ser. Lo que sucede es que por ser reactualidad, el ser revierte sobre la realidad sustantiva y la abarca por entero en su misma sustantividad: esta actualidad es, por esto,

ser sustantivo. Pero el ser sustantivo nunca es lo primario. Lo primario es siempre la realidad. El ser sustantivo es siempre ulterior.

Pues bien, la realidad humana tiene también su ser: tiene su actualidad en la respectividad *simpliciter* de lo real. Pero esta actualidad tiene en el caso del hombre un carácter especial. Es que cuando el hombre actúa plenamente como persona, esto es, con una inteligencia sentiente que ha de hacerse cargo de la realidad para poder actuar, entonces, digo, el acto personal tiene un doble aspecto. Por un lado, es un acto determinado por razón del objeto o de la situación sobre que recae. Pero, por otro, ese mismo acto constituye una manera mía de estar en el todo de la realidad, y por esto es por lo que el acto es personal. Como mi realidad es ab-soluta, este segundo aspecto es una manera de afirmarme como realidad absoluta, como realidad «mía», en el todo de lo real. Aquí, afirmación no es un juicio que enunciara ese carácter absoluto, sino que es el ejercicio «físico» de ese carácter absoluto. Es una afirmación no judicativa sino accional, «física». Este aspecto puede consistir en un acto especial, pero no es ni forzoso ni normal que sea así. Normalmente, la afirmación de mí mismo como realidad absoluta no es sino un mero aspecto del acto numéricamente uno y único que estoy ejecutando: comiendo una manzana por placer me estoy afirmando a mí mismo como realidad que está «satisfactoriamente» en el todo de lo real, es decir, comiendo una manzana me estoy afirmando como absoluto. Esto no es, pues, un acto especial. Podríamos decir que es algo que, como aspecto, subyace en todo acto: es *actitud*. Una actitud no libremente adoptada, bien entendido, pero es *la actitud personal,* la actitud propia de todo acto personal, es decir, de todo acto ejecutado haciéndome cargo de la realidad en un acto de intelección sentiente. Todo acto de ha-

cerse cargo de la realidad constituye *eo ipso* una actitud personal, una actitud según la cual en aquel acto me afirmo como absoluto. El contenido de esta actitud tiene un carácter propio. El comer una manzana añade algo a mi realidad, pero la actitud en que al comerla me afirmo como absoluto no añade ninguna nota a mi realidad. Por razón de la actitud, lo que he adquirido es una actualidad. Su contenido, pues, no es acto sino actualidad. Es la actualidad de afirmarme en mi realidad absoluta en el todo de lo real: es justo mi ser. Este ser tiene un nombre preciso: es Yo. El Yo no es mi realidad, sino la reactualidad de mi realidad como absoluta. Al afirmarme como Yo, no soy nada que no fuera ya antes; no hay sino afirmación de lo que ya era. Por eso esta afirmación actualiza mi propia realidad sustantiva como «propia mía»: es mi ser sustantivo. Por tanto, contra todo idealismo clásico debe decirse que la realidad no es posición del Yo, sino que el Yo es posición de mi realidad sustantiva en todos los actos personales que ésta realiza. Además, debe añadirse que mi ser sustantivo tampoco es posición del Yo. Mi ser sustantivo no consiste en ser Yo, sino que, por el contrario, la esencia del Yo consiste en ser el ser sustantivo de una realidad absoluta. Mi ser sustantivo es Yo precisa y formalmente porque es el ser sustantivo de una realidad absoluta.

Claro está, esta afirmación física de mi realidad sustantiva como absoluta puede tener formas diversas: desde el medial «comer-*me*» una manzana, pasando porque esta manzana es *mía*, hasta ser *Yo* quien la come: me, mí, Yo, son tres formas de afirmarse como absoluto, cada una fundada en la anterior. Pero para la sencillez de nuestro problema, llamaré *a potiori* Yo a toda afirmación de mi ser absoluto. Además, este ser, este Yo, ya lo he dicho, no es un acto numéricamente especial, sino tan sólo el aspecto absoluto de todo acto personal, el conteni-

do de una actitud personal. Por eso, lo que el Yo constituye en mí no es acto, sino actualidad. Pero para simplificar las frases hablaré de la afirmación propia del Yo como de un «acto de afirmación». Con estas aclaraciones queda evitada *a limine* toda confusión. El ser de la persona humana, en cuanto ejecuta actos personales, es Yo.

c) Lo humano de nuestra realidad tiene un carácter preciso: es específica. Especie no es el correlato de una definición esencial, sino el carácter según el cual cada hombre, en la estructura misma de su propia realidad, constituye formal y actualmente un esquema de replicación genética viable en otras personas. En otras palabras: la especie es un *phylum*. Pertenecer a una especie es siempre y sólo pertenecer a un *phylum* determinado, en nuestro caso al *phylum* del animal de realidades. Este esquema es un momento constitutivo de mi realidad sustantiva; esto es, sin ese esquema, mi propia sustantividad no podría tener realidad. Mi esencia *constitutiva* es entonces esencia *quidditativa.* Ambas no son formalmente idénticas, pues hay esencias constitutivas que no son replicables y que, por tanto, no son esencias quidditativas. Pero cuando lo son, ambos aspectos se pertenecen intrínsecamente. De aquí resulta que desde mí mismo, bien que sólo esquemáticamente, estoy realmente vertido a los demás. Lo cual significa que, por esta versión que me es constitutiva, los demás están ya de alguna manera constituyéndome. En virtud del esquema, los demás están refluyendo sobre mi propia realidad. Esta refluencia es, pues, una modulación de mi realidad; cada hombre está modulado por ser versión a los demás. De lo cual resulta que mi persona está determinada como absoluta frente al todo de lo real, pero vertida a las demás personas, a los demás absolutos: está co-determinada como absoluta por los demás absolutos. Modulación es, pues, codeterminación de

mi modo de ser absoluto. Y esta codeterminación es justo lo que llamo *dimensión*: mide, con el respecto a los demás, mi modo de ser absoluto. Como esta dimensión de mi realidad sustantiva se afirma en el acto de ser Yo, resulta que la dimensión de mi realidad es *eo ipso* una dimensión del Yo, una dimensión del ser humano.

El *phylum* tiene tres caracteres. Es, ante todo, pluralizante: la especie no es una suma de individuos iguales, sino que, por el contrario, la especie es una unidad primaria previa que se pluraliza en individuos. En segundo lugar, la especie es filéticamente continuante; en su virtud, los individuos conviven. Finalmente, la especie es prospectiva, es prospección genética.

Pues bien, en virtud de su multiplicidad específica, el esquema refluye sobre cada hombre, ante todo confiriéndole su dimensión de diversidad individual. En virtud de su continuidad genética, cada engendrado tiene esa refluencia de la especie que constituye la convivencia social. Como dimensiones del Yo, la diversidad individual determina en el Yo esa dimensión según la cual el «Yo» es un «yo» respecto de un «tú», de un «él o ellos», etc. El Yo tiene esa dimensión de ser «yo» que llamamos «ser-cada-cual»: la «cada-cualidad» del Yo. Como dimensión del Yo, la convivencia social determina su ser, su Yo, como «comunal». Son las dos dimensiones que hemos examinado en las dos lecciones anteriores.

Pero el hombre tiene aún una tercera dimensión: El *phylum,* la especie, es genéticamente prospectiva. Y lo es no sólo en el sentido de que cada hombre puede tener de hecho descendientes (cosa perfectamente trivial), sino en el sentido de que no el individuo, sino su propio *phylum,* es lo que es formalmente prospectivo: cada hombre es prospectivo porque pertenece a un *phylum* que en tanto que *phylum* es constitutivamente prospectivo. Es una refluencia radical y constituti-

vamente genética: es lo que se llama *historia*. Si el hombre no tuviera una génesis biológica, no se podría hablar de historia. Por la génesis biológica en su aspecto prospectivo, los hombres no sólo son diversos y conviven, sino que esta diversidad y esta convivencia tienen carácter histórico. La historia, como momento de mi realidad, determina así una tercera dimensión del acto en que aquélla se afirma como absoluta, una tercera dimensión del Yo. Es el tema de la presente lección. Repito: no se trata de toda la realidad de la historia, sino de la historia en cuanto dimensión de la realidad y del ser del hombre.

II. El problema de la historia

Para analizar este problema es menester comenzar por acotar, por lo menos en términos generales, qué es la historia desde el punto de vista de la prospectividad de la especie. Vayamos por aproximaciones sucesivas.

1.º Como momento de la prospectividad de la especie, la historia tiene evidentemente un carácter temporal. Es lo que suele expresarse diciendo: *la historia es «movimiento»*. Esto, en cierto modo, es verdad. Pero es completamente insuficiente. Porque lo que necesitamos es que se nos diga qué clase de movimiento es la historia; no todo movimiento es histórico.

Lo menos que se puede decir es que es un movimiento tal, que en él sus momentos no solamente se «suceden». No es un movimiento de pura sucesión. En la historia cada momento está formalmente «apoyado» en el anterior y es apoyo del siguiente. Por apoyarse en el anterior, cada momento «procede-de» él; por apoyar el siguiente, cada momento «procede-a». Proceder-de y proceder-a son los dos momentos constitutivos de lo que es un proceso. Esto es, el movimiento en que la historia

consiste es un movimiento procesual. La historia es formal y constitutivamente *movimiento procesual*. Y entonces, uno se pregunta: ¿proceso de qué?

2.° Después de lo que hemos dicho en la introducción a esta lección, la respuesta parecería obvia: sería un proceso en virtud del cual los caracteres humanos se van transmitiendo de progenitores a engendrados. El proceso sería una transmisión genética. Es decir, la historia sería un *proceso de transmisión genética*.

Es verdad que esto ocurre. Sin ello no habría historia. Y es menester subrayarlo muy enérgicamente: la historia no arranca de no sé qué estructuras transcendentales del espíritu. La historia existe-por, arranca-de y aboca-en una estructura biogenética. Pero, sin embargo, la historia no es *formalmente* un proceso de transmisión genética. Y ello, por una razón crucial. ¿Qué es, en efecto, lo que genéticamente se transmite? Cuando un viviente animal, sea de la especie que fuere, engendra un hijo, transmite a éste unos caracteres orgánicos y, con ellos, un cierto tipo de vida. De un reptil nace un reptil (dejo de lado la evolución de los reptiles a las aves). Y este engendrado tiene precisamente, en virtud de estos caracteres, un cierto tipo de vida: un roedor no vive igual que un anfibio, etc. Pero estas diferencias de tipo de vida, con ser muy importantes desde el punto de vista de una sistemática zoológica, sin embargo desde el punto de vista de los individuos que la viven son caracteres dados de una vez para todas con su organismo animal. De ahí que, en virtud de esta transmisión genética, cada animal vive una vida constitutivamente enclasada. Ciertamente, no es lo mismo la vida de un roedor que la de un anfibio, pero cada uno de los roedores y cada uno de los anfibios lleva una vida unívocamente determinada en virtud de sus caracteres orgánicos. De ahí que, genéticamente transmitida, la vida de

cada animal comienza sólo con y en su propio organismo: como vida individual comienza en cero.

Ahora, ¿por qué esto no es historia? No es historia porque a este proceso de transmisión genética le falta el momento de realidad. No me refiero a que el hijo de un animal no sea real; sería absurdo pensarlo. Le falta el momento de realidad en otro sentido muy preciso. Y es que el hombre no es un animal constituido sólo por notas psico-orgánicas. El hombre es animal de realidades. En su virtud, la transmisión genética no es suficiente para instalar en la vida al nacido humano. El hombre posee una inteligencia sentiente con la que se enfrenta con todas las cosas y consigo mismo como realidad. Y esto sí que se transmite genéticamente. Lo que sucede es que la mera inteligencia sentiente no basta para instalar en su vida humana al recién nacido. Es que, en virtud de su inteligencia, no puede responder a lo que la situación le reclama, sino haciéndose cargo de la realidad, esto es, de una manera optativa. Tiene que optar en cada momento por una acción libre (dejo de lado el problema de esta libertad; aunque no existiera libertad, siempre habría opción en algún sentido). Pero, ¿qué es esta opción? En toda opción se opta ciertamente por algo. Pero este algo, digámoslo así, en términos vulgares, no es tan sólo *aquella cosa* por la que se opta, sino que optando por esa cosa, aquello por lo que he optado es por una forma de estar en la realidad, he optado por una figura de mi realidad. El hombre está *entre* cosas y *con* cosas, pero donde el hombre está es *en* la realidad. El hombre vive de la realidad. Optar es determinar mi figura de realidad con las cosas por las que opto. Si tengo sed y opto por beber un vaso de agua, no he optado tan sólo por beber un vaso de agua, sino que al hacerlo he optado, por ejemplo, por estar en la realidad en forma físicamente satisfecha, a diferencia de estarlo en otra forma, por

ejemplo, abstinente, etc. Y en esto consiste la vida personal humana: en poseerse a sí mismo en una forma de estar en la realidad, en el todo de la realidad. Todo acto personal, hasta el más modesto, es una forma de afirmarse en el todo de lo real, es decir, una forma de afirmarse y ser absoluto. El hombre, pues, tiene un tipo de vida montada en buena parte sobre opción. Por tanto, con todos sus caracteres psico-orgánicos, el hombre tiene una vida abierta a distintas formas de estar en la realidad. Entonces es evidente que una forma de estar en la realidad no es que de hecho no se *transmita* genéticamente con los caracteres psico-orgánicos; es que, por su propia índole, no es genéticamente *transmisible*. De ahí que, para instalarse en su vida humana, el hombre no pueda comenzar en cero. Por tanto, no le basta con la transmisión genética de sus caracteres psico-orgánicos, sino que sus progenitores (o quienes sean) han de darle un modo de estar humanamente en la realidad. Comienza su vida apoyado en algo distinto de su propia sustantividad psico-orgánica: en la forma de estar en la realidad que se le ha dado. Es lo que, radical y formalmente, constituye la historia. La historia no es simplemente transmisión de vida, no es simple herencia, sino transmisión de una vida que no puede ser vivida más que en formas distintas de estar en la realidad.

Entonces, si la historia no es un movimiento procesual cualquiera, si la historia no es mera transmisión genética, sino que es parcialmente optativa, entonces se pregunta más urgentemente: ¿en qué consiste el proceso histórico?

3.° Volvamos a la idea que acabo de enunciar. Las formas de estar en la realidad son optativas. Por esto, cuando el hombre, animal de realidades, engendra otro animal de realidades, no solamente le transmite una vida, es decir, no solamente le transmite unos caracteres psico-orgánicos, sino que

además, inexorablemente y *velis nolis* le instala en un cierto modo de estar en la realidad. No solamente se le *transmiten* caracteres psico-orgánicos, sino que se le da, se le *entrega* un modo de estar en la realidad. Instalación en la vida humana no es, pues, sólo transmisión, sino también entrega. Entrega se llama *parádosis*, *traditio*, tradición. El proceso histórico es concretamente tradición. No en el sentido de ser tradicional, sino en el mero sentido de ser entrega. La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan en tradición. Y precisamente por eso, porque es tradición, es por lo que la vida humana no comienza en cero. Comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada. Es que, como decía antes, el hombre es una esencia abierta, y *in casu* abierta a la entrega de formas de estar en la realidad, a la tradición. Pues bien, esto es formalmente el proceso histórico: tradición de formas de estar en la realidad. El carácter propectivo de la especie es historia precisamente porque afecta a una esencia abierta, la cual produce como descendencia un animal de realidades no simplemente por transmisión genética, sino a una con ella, por una inexorable *traditio* de formas de estar en la realidad. Ciertamente, sin génesis no habría historia: lo he afirmado muy enérgicamente al comienzo de la lección. Pero esta génesis no es la historia: es el vector intrínseco de la historia. Recíprocamente, las formas de estar en la realidad no podrían ser entregadas si esta entrega no estuviera inscrita en una transmisión. Por esto, la historia no es ni pura transmisión ni pura tradición: es transmisión tradente.

He insistido en esta discusión. Es una marcha dialéctica hacia el concepto de la historia. A muchos parecerá ociosa. Pero es que me era preciso acotar este concepto de la historia frente a dos conceptos que corren usualmente y que falsean el carácter de la historia.

a) El concepto de una *historia natural*. La historia natural no existe; es un círculo cuadrado. En la medida en que es natural no es historia, y en la medida en que es historia, no es natural. Aun sin entrar en una conceptuación filosófica de lo que sea naturaleza, *physis*, podemos decir que es «natural» el sistema de caracteres psico-orgánicos que constituyen la realidad sustantiva humana. Pero no lo son sus formas de estar en la realidad. Es decir, la historia no es ni puede ser «natural». En la medida en que el hombre es «natural» no es histórico, y en la medida en que es «histórico» no es natural. El hombre es las dos cosas: las formas de estar en la realidad están vehiculadas en la transmisión genética, pero no son formalmente transmisión genética. En la génesis del animal de realidades la razón por la que es transmisión genética no es idéntica a la razón por la que es historia. La historia natural no existe. Cuando los antiguos hablaron de historia natural, se tomaba historia en el sentido de «relato»; es decir, se entendía por historia un modo de saber. Esto es otra cosa: aquí entendemos por historia un carácter de la realidad misma. Y declararlo no es indiferente. Porque, al amparo de una expresión sin importancia, se deslizan conceptos que conciernen a la realidad misma. Y esto es insostenible: no existe *stricto sensu* una historia natural.

b) Pero es igualmente falso lo que se lee a veces hasta la saciedad: la *historia es una prolongación de la evolución*. Es un tema debatido; algunos, como Teilhard de Chardin, adoptan esta idea sin discusión. Las especies, se nos dice, han surgido por evolución, y por evolución ha surgido también la especie humana. Ciertamente, esta evolución no está clausurada. Pero mientras no llega una fase evolutiva ulterior, el hombre tiene una historia: es una fase más de la evolución. El proceso histórico sería la prolongación del proceso evolutivo. Pero esto es, a mi modo de ver, absolutamente quimérico. La

estructura formal de la evolución es diametralmente opuesta a la de la historia. La evolución procede por *mutación,* sean cualesquiera el origen y la índole de las mutaciones. Pero las formas de estar en la realidad proceden por *invención,* porque hay que optar. El proceso histórico no es la prolongación del proceso evolutivo. La evolución se hace por mutación genética; la historia se hace por invención optativa. Son procesos distintos.

Ciertamente, la evolución puede jugar una función histórica, puede ser un factor de historia. No hay la menor duda. El paso del homínido al arcantropo, de éste al paleantropo, y finalmente de este último al neantropo, es un proceso evolutivo. En él no se han producido sólo variedades, sino verdaderos tipos nuevos de humanidad. Pero lo que en esta evolución constituye la historia propiamente dicha no es el proceso filético descrito, sino las distintas formas de estar en la realidad, muy varias dentro de cada etapa evolutiva, y además formas que son distintas porque es distinto el tipo de hombre. Pero esta distinción de tipos de humanidad, con ser un factor esencial, es sólo «un» factor que interviene en la historia; no es lo que constituye la historia misma. A su vez, la historia puede desempeñar la función de un factor evolutivo. Si unos hombres optan por vivir alejados en aislamiento, esto, como opción, es un suceso histórico, pero su resultado puede ser evolutivo, por lo menos en sentido lato: el aislamiento puede producir variedades. Nada de esto obsta para que el mecanismo formal de la evolución sea distinto del mecanismo formal de la historia. La evolución, repito, es mutación genética; la historia es invención optativa. La posible influencia histórica de la evolución o la posible influencia evolutiva de la historia son fenómenos mayores de una sola estructura: la transmisión tradente, tanto en el individuo como en la especie.

Llegados a este punto es cuando se nos plantea con rigor el problema de qué sea esta historia. Esto hace surgir dos cuestiones: En primer lugar, ¿qué es la tradición como constitutiva de la historia? En segundo lugar, lo que más directamente concierne a nuestro problema, ¿en qué sentido y en qué medida este carácter de ser *traditum* refluye sobre la realidad y sobre el ser del hombre?

Son dos graves cuestiones.

III. Qué es la historia como transmisión tradente

Para conceptuarla con un poco de precisión hay que examinar tres puntos:

1) Cuáles son los *momentos estructurales* de esta tradición.

2) Cuál es el *sujeto* de esta tradición.

3) Y, sobre todo, en qué consiste el *carácter formal* de esta tradición.

1.° *Los momentos estructurales de la tradición*. Repitamos. Sin tradición no hay historia. Con lo cual no quiero decir que la historia humana consista en ser tradicional, en el sentido usual del vocablo, a saber, tradicional como un conformarse con la tradición. Esto sería absurdo. Esta tradicionalidad no es más que un modo, entre otros igualmente posibles, de estar situado frente a la propia tradición. La tradición de que aquí hablamos consiste en «entrega», entrega de una forma de estar en la realidad. Lo cual no significa que quien la recibe no pueda romper con lo entregado. Lo único que quiero decir y digo es que nada, ni siquiera esta ruptura, es posible

si no es habiendo recibido aquello que se rompe. Por esto, en lugar de tradicionalidad habría que emplear otra palabra, algo así como «tradicionidad». Hecha esta aclaración, emplearé, si viene al caso, el vocablo tradicionalidad en este sentido de tradicionidad.

Esto supuesto, la tradición tiene una precisa estructura.

A) Ante todo, la tradición es un proceso por el cual se instala al animal de realidades que nace en una forma de estar en la realidad. La tradición tiene, pues, ante todo, un *momento constituyente*. Es su momento radical. Al hombre que nace no solamente se le transmiten genéticamente ciertas notas determinadas, sino que se le instala en una forma de estar en la realidad. Aunque se abandonara al recién nacido, el abandono mismo sería un modo de estar en la realidad.

B) Pero la tradición tiene además otro momento. Porque lo que en aquel momento constituyente está entregado al nuevo vástago, le está entregado por sus progenitores (repito, en el sentido más latísimo y vago del vocablo). Con lo cual, esta forma de estar en la realidad, *en cuanto procede de los progenitores*, es formalmente una continuación de lo que éstos han querido entregarle desde sí mismos. La tradición tiene un *momento continuante*. Y, evidentemente, en cuanto continuante la tradición está montada sobre su momento constituyente.

Este momento continuante es decisivo: incluso puede ser muy duro. En él se va a jugar la suerte de la tradición. No me refiero tan sólo a la inexorable necesidad de cambio en la vida humana, sino a algo mucho más radical. Es que lo entregado, lo está ciertamente desde los progenitores y por ellos mismos; pero está recibido en el nuevo vástago según la realidad de éste. Y como esta realidad en su totalidad es distinta de la realidad de los progenitores, resulta que el carácter conti-

nuante de la tradición se torna en grave problema: ¿qué es la continuidad de la tradición? Desde luego, no es mera reiteración, por así decirlo, mecánica. Inclusive cuando se «repite», el hecho mismo de la repetición está orlando lo recibido con un carácter nuevo, el carácter de ser repetición. La continuación es resultado de un acto positivo del recipiendario de lo entregado: el acto de recibirlo y de revivir desde sí mismo lo recibido. Como este acto lo es de un viviente que es igual a sus progenitores no totalmente, sino tan sólo esquemáticamente, resulta que nunca se estará completamente seguro de que se está repitiendo lo recibido; podrá a veces creerse que se está repitiendo, cuando en realidad se está innovando. Más aún, muchas veces será necesario cambiar algo de lo que puede ser accidental en lo recibido, justamente para poder mantener la continuidad de éste. Difícil problema, discernir lo esencial y lo accidental de la tradición. La continuidad de la tradición no es un problema de identidad numérica, sino el problema de la mismidad «en la vida». La tradición a veces toma formas distintas no a pesar de ser la misma, sino justamente al revés, para poder seguir siendo la misma.

C) Pero hay todavía un tercer momento. Sobre la tradición, sobre lo recibido, y, apoyado en ello, el hombre vive optando por formas de realidad. No es algo privativo de la tradición, sino de todo acto vital humano; la opción es el carácter formal de la constitución de la vida humana, por lo menos en el estadio de ella en que el viviente tiene que hacerse cargo de la realidad. El vástago se hace cargo entre otras cosas de lo recibido mismo, y apoyado en ello tiene que seguir optando: la tradición tiene *un momento progrediente.* El viviente humano no solamente está instalado en una forma de realidad que le es entregada; no solamente la recibe según una continuidad más o menos problemática; es que sobre lo recibido, y con el

apoyo precisamente de lo recibido, el nuevo viviente humano va a hacer sobre su modo entregado de estar en la realidad operaciones parecidas a las que hicieron sus progenitores, con lo cual cambiará de alto en bajo el contenido posible de lo que es la tradición para sus sucesores. Ya en el propio momento continuante, se esboza esta progresión: el modo de revivir lo recibido es ya incoativamente una progresión. La vida efectivamente no es solamente *tradible,* sino que es esencialmente *tradenda.* Y lo es por una razón modesta, pero decisiva: por razones genéticas. Cada viviente es el esquema filético de los demás. El *phylum* mismo tiene constitutivamente carácter prospectivo. Vehiculada por esta génesis filética, se entregan las formas de estar en la realidad. La vida no tiene más remedio que ser entregada. Y precisamente por esto, la tradición y la historia en ella constituida es una tradición progrediente. El progreso puede ser positivo o negativo; es otra cuestión.

Constituyente, continuante y progrediente, estos tres momentos no son sino facetas de una sola realidad: la realidad de la tradición. La unidad intrínseca de esos tres momentos es la esencia de la tradición.

¿Cuál es el sujeto de esta tradición?

2.° *El sujeto de la tradición.* Se propendería fácilmente a pensar que el sujeto inmediato de la tradición son los individuos. A mi modo de ver, esto es más que problemático. El sujeto inmediato de la tradición es la especie, el *phylum* en cuanto tal. Es él, el *phylum,* el que es vector de la tradición. La tradición afecta a los individuos, pero sólo por el hecho de que pertenecen al *phylum:* les afecta por refluencia. Esta tradición, la *parádosis,* como refluencia, tiene dos aspectos muy distintos, pero esencialmente conexos. Estos dos aspectos son concretamente los dos modos según los cuales puede la tradición

afectar a los hombres. Los dos son *traditio* en el sentido que acabo de explicar; pero son dos modos distintos de ella.

A) Uno, es el modo según el cual la tradición afecta a cada uno de los individuos en cuanto realiza sobre su propio modo de estar en la realidad las operaciones que hace poco he explicado. Entonces, la tradición es un momento de la vida propia de cada hombre, un momento de lo que constituye su *biografía*. Vivir es poseerse a sí mismo como absoluto en el todo de la realidad. Ahora bien, la vida humana tiene un carácter propio, porque es la vida de una sustantividad animal: es decurrente. La animalidad es el fundamento de la «decurrencia». Lo humano de esta decurrencia está en que es justo la forma de poseerse el hombre como absoluto. Y esta decurrencia, en cuanto modo de poseerse como absoluto, es la esencia de la biografía. Como he solido decir hasta la saciedad desde hace muchísimos años, cada hombre es siempre *el mismo* no siendo nunca *lo mismo*. La manera de ser siempre el mismo no siendo nunca lo mismo es la esencia de la biografía.

Claro está, la decurrencia es biografía sólo en cuanto es un carácter de algo que es ya vida personal, de la posesión de sí mismo en el todo de lo real. La decurrencia biográfica no constituye formalmente la vida personal, sino que es la vida, ya personal, la que constituye su decurrencia en «biográfica». La vida personal es el supuesto intrínseco y formal de toda posible biografía. De suerte que si tomamos *en y por sí misma* la unidad decurrente de los actos de una vida personal, no tenemos vida biográfica, sino tan sólo lo que desde hace muchísimos años he venido llamando el «argumento de la vida». Enseguida veremos en qué consiste esto de ser argumento. Lo que usualmente suele llamarse biografía es sólo el argumento de la vida personal, el argumento del modo de poseerse a sí mismo

como absoluto. Sólo a la vida personal en cuanto personal es a lo que debe llamarse biografía.

Como cada hombre está codeterminado por los demás en su modo de ser absoluto, y lo está precisa y formalmente por ser realidad filética, resulta que a su modo de poseerse a sí mismo le pertenece constitutivamente el poseerse filéticamente. Es decir, su biografía tiene un inamisible momento de *traditio*. Bien entendido, la biografía no es sólo tradición, pero la tradición es un momento esencial de la biografía. La tradición es, desde este punto de vista, lo filético absorbido en lo personal, en la persona humana *en cuanto persona*.

B) Hay otro modo según el cual la tradición afecta a las personas. Lo que en ellas determina, según este modo, no es su biografía personal, sino algo distinto.

Para aprehender este modo con rigor, comencemos por considerar la tradición como afectando al individuo, pero en cuanto convive con los demás, esto es, como viviendo en sociedad. Entonces no constituye su biografía. Constituye lo que «suele» llamarse historia: la tradición de lo social. A reserva de precisar con más rigor lo que sea la historia, partamos del concepto de ella que acabamos de apuntar; este concepto nos llevará de la mano a un concepto más preciso. Porque decir que la historia es transmisión tradente de lo social plantea una cuestión decisiva para nuestro problema. En efecto, en la lección anterior insistí en que la sociedad como contradistinta de la comunión personal es algo esencialmente impersonal, teniendo en cuenta, claro está, que lo impersonal es un modo de las personas. Si, pues, la historia es tradición social, esto significa que en una u otra forma la historia es esencialmente impersonal. ¿Es esto posible? He aquí la cuestión.

A primera vista, resulta esto inaceptable, y durante algún tiempo a mí mismo me lo ha parecido así. ¿Se va a negar,

pongo por caso, que Miguel Ángel es una personalidad perfectamente determinada en el curso de la historia o que Alejandro también lo fuera? Desde luego, no se puede negar. Pero no se trata de esto. Reflexionemos un poco detenidamente. Los nombres de Miguel Ángel o Alejandro son ambiguos, porque las personas por ellos designadas tienen dos aspectos; sí, no distinguirlos se corre el riesgo de cometer un grave equívoco. En efecto, ¿quién es Alejandro para la historia? Es innegablemente el que es hijo de Filipo, el que hizo tales o cuales cosas: conquista Asia, se casa con Roxana, etc. Todo esto es ciertamente Alejandro. Pero es sólo esto: «el que»... era esto o hizo esto. Lo propio debe decirse de Miguel Ángel. Se dirá que éste que hizo esto es una persona perfectamente determinada, de suerte que no pudo haber otra. Y es verdad. Pero no por ello eran plena y formalmente persona. La unicidad de un viviente humano no se identifica con su carácter personal. Alejandro fue único en la historia de Grecia, como único fue Miguel Ángel en la historia del arte. El Alejandro de la historia es «el que» era hijo de Filipo, conquistó Asia, se enamoró de Roxana y se casó con ella, etc. El Miguel Ángel de la historia del arte es «el que» pintó la Capilla Sixtina, esculpió el David, construyó la cúpula de San Pedro, etc. Y esto es una verdad inconmovible: ambos son «el que». Ahora bien, esto que aparentemente designa una persona es lo que confiere a ella su carácter, su modo, impersonal: «el que» nunca nos dice «quién fue él». No confundamos tampoco aquí el qué con el quién. El «quién fue él» se refiere a la persona de Alejandro y de Miguel Ángel, y a sus vidas personales. Pero se fueron a la tumba con ellos; no pertenecen a la historia. La unicidad de un hombre no es sinónimo de carácter personal.

Se dirá que Alejandro y Miguel Ángel no fueron tan sólo «el que», sino que sus acciones mismas, las acciones en que y

con que hicieron lo que hicieron pertenecen también de alguna manera a la historia. Esto es verdad, y es lo que nos lleva al nudo de la cuestión: justamente averiguar cuál es esa manera según la cual las acciones mismas pueden pertenecer a la historia. Digámoslo temáticamente: las acciones humanas pueden pertenecer a la historia, pero pertenecen a ella sólo impersonalmente. ¿Qué significa esto? Ésta es la cuestión. Voy a explicarme.

Impersonal, recordemos la lección anterior, es un modo de ser y de actuar *personal*, pero «reducido» a ser y actuar *de la persona*. Son, según vimos, dos puntos de vista esencialmente distintos. Por un lado, la acción es un momento de la vida personal, esto es, un momento de la autoposesión de la realidad física «mía», en el todo de lo real. Entonces es una acción *personal*. Pero puedo considerar la acción dejando en suspenso el ser momento de mi vida personal. Entonces ya no es una acción personal, sino tan sólo una acción *de la persona*; se da en la persona, pero no en cuanto momento de su vida. Es la reducción de «ser-personal» a «ser-de-la-persona». Por esta reducción, como vimos, la acción es impersonal. La acción continúa siendo «de la persona», pero no en forma personal: es la esencia formal de la impersonalidad. La impersonalidad no consiste, repito, en una supresión del carácter de persona, sino que es una modalidad de ella. Por eso es por lo que los animales, como dije, no son impersonales; son sólo apersonales.

Esta reducción puede llevarse a cabo en distintas direcciones, y, en consecuencia, la impersonalidad puede ser de distinto tipo. Una es la reducción por la vía de la alteridad: se considera a otra persona no en cuanto persona, sino en cuanto otra. Bien entendido: es persona, pero es «otra». Esta reducción por la vía de la alteridad es la impersonalidad que consti-

tuye la sociedad en sentido restringido como contradistinta de la comunión personal. Pero hay otro modo de reducción. Consiste en considerar la acción sólo según lo que en ella se hace, esto es, como algo hecho en la persona; se considera sólo lo operado en la acción. Entonces, la acción deja en suspenso su carácter personal no por la vía de la alteridad, sino porque la considero sólo como «cualidad propia» de la persona, independientemente de lo que esa acción es como momento personal de la vida. Desde el punto de vista de la acción, como momento personal de la vida, la acción es algo ejecutado personalmente; es un *opus operans*, es la acción como operación. A ella le pertenece lo operado como momento que es de la operación misma. Pero puedo considerar lo operado sólo como cualidad propia *de la persona*, es decir, considero lo operado independientemente de la operación misma y, por tanto, independientemente de ser un momento de la vida personal. En estas condiciones, es un mero *opus operatum*. Reducida a *opus operatum*, la acción es sólo «de la persona»: es justo impersonal. No es la acción en tanto que «*suya*», sino en tanto que cualidad «*de ella*». Es, pues, un modo de impersonalización. Aquí, la reducción no está llevada a cabo por la vía de la alteridad, como en el caso de la sociedad, sino por la vía del *operatum* en cuanto tal. Este *operatum* no se refiere tan sólo al aspecto externo y público, por así decirlo, de las acciones, por ejemplo, a la conquista de Asia o a las pinturas de la Sixtina, sino también a las acciones que pudiéramos llamar «internas», por ejemplo su amor de Roxana. Las acciones, tanto externas como internas, consideradas como algo «hecho, operado», constituyen un *opus operatum*; consideradas como momentos de la vida personal que en ellas se hace, son un *opus operans*. La vía del *operatum* conduce, pues, a una impersonalidad distinta de la vía de la alteridad.

Por ambas vías la acción deja de ser personal y queda reducida a ser de la persona. Esta diferencia entre lo personal y lo de la persona es una diferencia modal. A mi modo de ver, esencial. Y la diferencia puede adoptar la forma de mera alteridad o la forma de *operatum*.

Pues bien, a la historia pertenece sólo el *opus operatum*, lo esperado, pero no el *opus operans*, la operación misma. Pertenece a la historia el hecho de estar enamorado de Roxana, pero no el amor y el enamoramiento mismo, el cual por ser acción personal es *opus operans*. Estar enamorado de Roxana es *opus operatum*. Es la impersonalidad de la historia.

Este tipo de impersonalidad no es propio tan sólo de la historia. Pertenece esencialmente a eso que suele llamarse indebidamente biografía. Lo que usualmente suele llamarse biografía es, ya lo dije, el argumento de la vida. Pues bien, «argumento» es justamente el decurso de la vida «personal» reducida a ser decurso «de la persona». En rigor, esto no es biografía, pues la biografía es esencialmente personal, en el sentido de ser un momento en la vida propia de una persona. Lo que suele llamarse biografía es algo esencialmente impersonal, por muy pormenorizada que la considere. La biografía, aun exhaustivamente aprehendida hasta el infinito, podía haber sido vivida por otra persona. Sólo entendida como «reducción» de algo que es previamente vida personal, cobra la biografía el carácter de algo formal e intransferible; lo es porque la persona es, en cuanto tal, formal e intransferible.

De ahí que lo que suele llamarse biografía es, en rigor, *historia biográfica*. Lo que usualmente suelen llamarse historia y biografía son dos tipos de historia: la historia que yo llamaría social y la historia biográfica. Es el ámbito entero de la impersonalidad por la vía del *operatum*. Esta reducción a lo impersonal por la vía del *operatum* no es formalmente idéntica a la

reducción por la vía de la alteridad. Son dos modos distintos de reducción de lo personal a ser sólo de la persona. La vía de la alteridad: su resultado es la sociedad. La vía del *operatum*: su resultado es la historia tanto social como biográfica. Estos dos modos, el modo de la alteridad y el modo del *operatum*, no son incompatibles. Todo lo contrario. A los «otros», a la sociedad, pueden entregarse las acciones todas, pero tan sólo como *opera operata*, como acciones de la persona. La historia, tanto social como biográfica, es esencialmente impersonal. La comunión personal y la biografía personal son, en cambio, esencialmente personales. Recíprocamente lo social y lo histórico pueden constituir, y constituyen siempre, un «momento» de la vida personal, porque el sujeto de la historia es el *phylum* en cuanto tal, y el *phylum* afecta intrínsecamente a cada individuo en forma constitutiva, constituyendo tanto su convivencia social como su prospección histórica (sea social o biográfica).

Este somero estudio del sujeto de la tradición, esto es, del sujeto de la historia, nos ha proporcionado importantes conceptos. Podemos reducirlos a tres puntos:

a) La historia no es sólo lo social. Ya lo indiqué. Comencé partiendo de esta ecuación entre la historia y lo social. Pero sólo era un comienzo para llevarnos a un concepto más amplio: a la historia pertenece tanto la historia social como la historia biográfica. Es un concepto esencial.

b) La historia *así entendida* es la que se contradistingue de la biografía personal. Esta distinción no es una distinción de sujetos, sino una distinción de modos según los cuales la tradición afecta a las personas. El sujeto es siempre la o las personas por pertenecer a un *phylum*; pero la diferencia está en el modo como este *phylum* tradente les afecta. Hay un modo

de afectarles que es «personal»: es biografía personal. Hay otro modo de afectarles que es «impersonal» (como reducción de lo personal a ser de la persona): es la historia tanto social como biográfica. La diferencia esencial no es de sujetos, sino que para un mismo sujeto es una diferencia modal. Es un segundo concepto esencial.

c) De aquí que el concepto de historia es doble. Ante todo hay un *concepto modal de la historia*. Es lo que acabo de decir: la historia como modo de afectar impersonalmente a la persona. Modalmente, la historia se opone así a la biografía personal. Es otro concepto modal también el de la biografía personal. Pero estos dos modos (impersonal y personal) son modos distintos según los cuales la tradición afecta a su sujeto. De ahí que se inscriben dentro de una misma línea, previa en cierto modo a aquella diferencia modal: dentro de la línea de la tradición como una dimensión del sujeto mismo en cuanto filéticamente determinado por aquélla. Pronto conceptuamos con más precisión en qué consiste esta dimensionalidad. Es el *concepto dimensional de la historia*. Constituye el ámbito entero de la prospectividad tradente en todos sus modos y formas, tanto impersonales como personales. Modalmente, la biografía personal se opone a la historia tanto social como biográfica. Pero dimensionalmente, la biografía personal es tan historia como la historia social y la biográfica. Recíprocamente, biografía personal e historia son los dos modos de la unidad dimensional de la tradición, es decir, de la esencia dimensional de la historia.

Hasta el estudio del sujeto de la tradición había utilizado el vocablo historia solamente en sentido dimensional. Ahora lo seguiré utilizando, en todo lo sucesivo, también en este sólo sentido: lo histórico como dimensión, esto es, el ámbito entero de la prospectividad tradente. De esta prospectividad hemos

de preguntarnos ahora cuál es su esencia formal: es el tercer punto de nuestro problema.

3.° *La esencia formal de la historia*. Hemos de acercarnos al concepto formal de la historia dimensional al hilo de la discusión de algunas tesis: es una marcha dialéctica hacia la conceptuación de la historia.

A) Una *primera tesis*, nunca enunciada expresamente como tal tesis, pero que ha estado y está en muchísimas mentes, consiste en decir: la historia es la serie de vicisitudes que les pasan lo mismo a los individuos que a las sociedades. Tomo aquí la palabra vicisitud no en sentido etimológico, sino en su acepción usual: vicisitud es lo que «le pasa» a alguien. Pues bien, la tesis que enunciamos afirma que *la historia es esencialmente vicisitud*. El hombre, se piensa, es una realidad, y a lo que es ya como realidad le advienen unas vicisitudes: serían su historia. Y por eso frente a ella la actitud es contarla, contar las vicisitudes que acaecen.

Pero esto es no sólo inexacto, sino falso. En la historia no sólo se «cuenta», sino que se «comprende» precisamente porque la historia no es mera vicisitud. Evidentemente, al hombre le pasan toda suerte de vicisitudes, las cuales, a pesar de ser la realidad que es, podrían no pasarle. Pero si bien es cierto que aunque cada una de estas vicisitudes podrían tal vez no acaecer al hombre, sin embargo es inexorablemente necesario que le tienen que pasar vicisitudes, unas u otras, pero algunas. ¿Por qué? Por la constitución misma del hombre. Con lo cual, la historia no es una vicisitud, sino un momento constitutivo de la realidad humana, una realidad que es formal y constitutivamente tradicionada y tradicionante. Aun sin entrar en la cuestión de que no todo lo que acaece en la historia es forzosamente vicisitud, lo decisivo en este punto es que el hombre no es una realidad sustantiva a la que se añaden vicisitudes, sino

que el hombre sólo es realidad sustantiva si en ella se incluye ya la historicidad, porque no es realidad sustantiva sin ser esquema prospectivo, es decir, sin ser en sí misma transmisión tradente.

B) De aquí, la posibilidad de una segunda tesis: la historia no es una serie de vicisitudes, sino que está montada necesariamente sobre algo recibido en continuidad tradente. Ahora bien, esta continuidad se expresa de alguna manera en monumentos, documentos, en obras de toda suerte, etc. Es decir, la historia sería la realidad humana en cuanto atestiguada en continuidad. Dando al vocablo un sentido amplísimo que abarque todo lo que hay de expreso en la tradición continuante, se dirá que *la historia es testimonio*. Algo sería histórico y sería tradición, por estar atestiguado.

Esto no se puede sostener. En primer lugar, esto no es universalmente verdadero; ¿cómo va a serlo? La mayoría de las cosas de la historia humana no están atestiguadas en forma de testimonio. Algo puede ser perfectamente una realidad tradicional y no estar atestiguado en testimonios que lo expresen. Una cosa es la tradición; otra, el conocimiento de su contenido. El testimonio es la *ratio cognoscendi*, pero no la *ratio essendi* de la tradición.

Y es que, en segundo lugar, incluso en los casos en que el testimonio exista, el testimonio no constituye tradición por ser expresión, sino por lo que en esa expresión acontece, a saber, porque, en y con la expresión, el testimonio *entrega* algo. Esta entrega, y no la forma atestiguada de la entrega, es aquello en que la tradición consiste. La tradición no es testimonio, sino entrega de realidad.

C) Es la *tercera tesis* posible: ¿Qué es lo que se entrega al entregar la realidad? Hemos distinguido, por un lado, los modos de estar en la realidad, y, por otro, los caracteres psico-orgánicos concretos que cada uno de los animales de realida-

des poseemos. Esto significa que los actos humanos tienen dos aspectos. Por un lado, son actos ejecutados por sus facultades naturales; por otro, son actos que difieren de unos individuos a otros, no por lo que tienen de actos ejecutados (todos los hombres ejecutan los mismos actos), sino por el significado, por el sentido que poseen en las distintas circunstancias de la vida de cada uno. Aquello por lo que en la opción se opta sería por el sentido de lo que se va a hacer. Entonces parece que lo que se entrega en la tradición es el sentido de los actos: *historia sería transmisión de sentido.*

Esto me parece insostenible. La historia no es el ámbito del sentido. No es que no sea verdad que en la tradición se transmite el sentido de los actos; evidentemente es uno de los momentos de lo tradicionado. Pero no es verdad primaria y radical. También es verdad que hay vicisitudes y que hay testimonios, pero ni vicisitudes ni testimonios son la verdad radical de la historia. Pues bien, también es verdad que en la tradición se transmiten sentidos, pero no es esto lo que constituye la tradición. Porque lo que llamamos «sentido» tiene dos aspectos. Por un lado, es «sentido» el sentido que algo tiene, el sentido tenido, por así decirlo. Pero, por otro lado, este sentido no nos importaría en nuestro problema si no fuese el sentido de unas acciones humanas, las cuales no solamente tienen un sentido «tenido», sino que por su propia índole «tienen que tener» algún sentido para ser lo que son: acciones humanas. Por tanto, sentido no es entonces el *sentido tenido,* sino el sentido que hay que tener, el *tener sentido.* Con lo cual, el sentido no es el sentido que se tiene, sino *la realidad misma del tener sentido.* Y este problema ha quedado intacto. Lo que nos importa no es el sentido que se transmite, sino la transmisión de esa realidad, la realidad humana, que por su propia índole tiene forzosamente que tener sentido. Es falso

que lo que distingue lo «optativo» de lo «natural» sea el momento de «sentido». No. La opción no recae sobre el sentido tenido, sino sobre un modo de estar en la realidad.

Por consiguiente, la entrega de realidad que constituye la tradición no es en manera alguna la entrega de un sentido de la realidad, sino la entrega de la realidad misma.

D) De ahí que, a mi modo de ver, sea necesario afirmar una cuarta tesis: *Historia es entrega de realidad.* Y esta realidad no son las notas psico-orgánicas constitutivas de la sustantividad humana. El hombre de hoy no es distinto del hombre de Cromagnon por sus notas psico-orgánicas; pero, sin embargo, el hombre de hoy es distinto del hombre de Cromagnon por algo que concierne a su realidad misma. ¿En qué consiste esta diferencia, es decir, en qué consiste este momento de realidad? Como ese momento es el constitutivo de la historia, preguntarnos por él es preguntarnos en qué consiste el proceso histórico como proceso real. Me excuso de la monotonía, pero es inevitable tratándose de una dialéctica de conceptos.

La historia, pues, entrega de realidad. Pero esto es equívoco. ¿Qué se entiende por entrega de realidad? Es menester precisarlo.

a) Se trata de entrega de formas de estar en la realidad. Estas formas son, naturalmente, reales: son las formas según las cuales cada hombre está realmente en la realidad. Entonces se podría pensar que la historia consiste formalmente en la entrega de formas de estar realmente en la realidad. La historia sería, pues, un proceso de producción o destrucción de formas de estar realmente en la realidad, o dicho más concisamente, la historia sería un proceso de producción y destrucción de realidad. La historia sería un proceso de realización efectiva.

Pero esto, a mi modo de ver, no es así. Porque la historia tiene un carácter procesual que envuelve una connotación temporal: antes algo «fue» y ya no «es». En su virtud, en la concepción a que estoy aludiendo, el «pasado» como realidad «fue», pero ya «no es». Y, por consiguiente, en la historia se perdería todo. Por el contrario, si de alguna manera se quiere salvar el pasado en el presente, entonces se hace del pasado algo que persiste; por tanto, algo que no pasó. Es decir, en cualquier caso, el momento estrictamente procesual de la historia queda diluido. La entrega de realidad, por tanto, no puede consistir en producción y destrucción de realidad. Dicho con más rigor: las formas de estar en la realidad no se entregan como formas en que realmente se va a estar, sino de otra manera. ¿Cuál? Ello nos dará la respuesta plena a nuestro problema.

b) Decía antes que en lo que en la tradición se nos entrega es un modo de estar en la realidad, en el cual se apoya el que lo recibe, sea para admitirlo, sea para modificarlo, sea para rechazarlo: es el momento continuante y progrediente de la tradición. Y esto nos pone de manifiesto algo esencial. Este apoyarse es, en efecto, una acción humana, según la cual aquello en que me apoyo, a saber, el modo recibido de estar en la realidad, me sirve para determinar el modo según el cual yo voy a estar en ella. El modo recibido «puedo» aceptarlo o no; esto es, ejercito un «poder». Ahora bien, esto no es algo privativo de la tradición; es lo propio de todas las acciones del animal personal. Es que, efectivamente, estas acciones no se ejecutan simplemente poniendo en juego los caracteres o notas o potencias (empléese el vocablo que se quiera). En el momento en que entra en acción la inteligencia sentiente, esta intelección le abre al todo de lo real. Y este todo no le fija —sería imposible— la respuesta adecuada que ha de dar en la

situación en que se halla colocado. Por el contrario, el hombre tiene entonces que optar. ¿Y qué es optar? Optar es siempre optar por lo que «puede» hacer. Esto es, el poder abre al hombre un ámbito de distintas posibilidades, factibles o no factibles (esto nos es accesorio en este momento). Entre todas esas posibilidades es entre lo que el hombre tiene que optar. El término formal de la opción son, pues, «posibilidades». Las posibilidades por las que ha optado constituyen lo que llamamos un «proyecto». Estas posibilidades son algunas casi inmediatas; otras veces hay que excogitarlas o inventarlas. Pero siempre será que entre sus potencias psico-orgánicas y las acciones de ellas, el hombre interpone inexorablemente unas posibilidades. A reserva de insistir después en esta idea, digamos desde ahora que hay una esencial diferencia entre potencias y posibilidades. Las potencias pueden ser muy constantes. Dejo de lado el proceso evolutivo humano, y, limitándome al neoantropo, es claro que el hombre actual tiene las mismas potencias psico-orgánicas que el hombre de Cromagnon. Sin embargo, su sistema de posibilidades es radicalmente distinto: hoy tenemos posibilidad de volar, pero no la tenía el hombre de Cromagnon. De ahí que en la ejecución de una acción hay siempre dos aspectos. Hay, ante todo, un aspecto según el cual la acción produce aquello que las «potencias» humanas (llamémoslas así) pueden producir: andar, pensar, moverse, comer, etc. En este aspecto, la acción es un *hecho,* esto es, algo hecho por las potencias que puedan ejecutarlo. Hecho es «acto», el acto de unas potencias. Pero la misma acción tiene un aspecto distinto. No es sólo la ejecución de lo potencial, sino la realización de un proyecto, esto es, la «realización» de posibilidades. En cuanto realización de un proyecto, realización de posibilidades, la acción no es un mero hecho: es *suceso.* El suceso es el hecho en tanto que realización de posibilidades, en

tanto que por mi opción he determinado a las potencias a ejecutar su acto de acuerdo con las posibilidades por las que he optado. La realización de posibilidades es opción, y, recíprocamente, opción es realización, cuando menos incoativa, de posibilidades. En virtud de ello, realizar posibilidades es «hacerlas mías», es «apropiación». La opción nunca es algo meramente intencional. Si opto por una mala acción, mi opción es mala no sólo porque es malo el término hacia el cual he optado, sino también porque me ha hecho malo en mi propia realidad al haberme apropiado la posibilidad de la mala acción. Toda opción tiene un momento «físico» de apropiación. Cosa esencial como veremos pronto. Por consiguiente, entre hecho y suceso hay una diferencia no meramente conceptiva, sino «física». La apropiación es lo que constituye una acción en suceso. Por tanto, la realización de un proyecto es «físicamente» diferente del mero «acto» de una potencia. Ciertamente, sin acto, sin hecho, no habría suceso. Pero la razón por la que una acción es suceso es distinta realmente de la razón por la que es suceso. Por esto, frente a las acciones humanas, la metafísica ni puede limitarse a investigar su *razón de ser,* sino que tiene que dar también una específica e irreductible *razón de suceder.*

Pues bien, la historia no está tejida de hechos; está tejida de sucesos. Como no hay suceso sin hecho, a la historia pertenece también (cómo no le va a pertenecer) la realidad, pero en tanto que principio de posibilidades, esto es, en tanto que principio de suceder. Lo que la tradición entrega es ciertamente modos de estar en la realidad. Pero si no fuera más que esto, no sería historia. La tradición entrega un modo de estar posiblemente en la realidad. El progenitor entrega a sus descendientes un *modo de estar en la realidad, pero como principio de posibilidades*, esto es, para que aquellos descendientes, apoyados precisamente en el modo recibido,

determinen su modo de estar en la realidad optando por aceptarlo, rechazarlo, modificarlo, etc. En esto es en lo que formalmente consiste la tradición: una entrega de modos de estar en la realidad como principio de suceso, esto es, como principio de posibilitación de estar de alguna manera en la realidad. Nadie está en la realidad optando en el vacío de meros posibles abstractos, sino optando por un elenco concreto de posibilidades que le ofrece un modo recibido de estar en la realidad. Por esto, *historia es el suceso de los modos de estar en la realidad*. He aquí la esencia de la historia en primera aproximación. La historia no es simplemente un proceso de producción y de destrucción de realidades y de modos de estar en la realidad, sino que es un proceso de posibilitación de modos de estar en la realidad. De ahí que, como connotación temporal, el pasado como realidad ya no es; pero «son» las posibilidades que ha otorgado. En otros términos, el pasado no continúa como realidad, pues entonces no sería pasado, pero continúa como posibilitación. La continuidad de la tradición es una continuidad de posibilitación. Esta continuidad es, primero, un proceso, pues cada momento no sólo viene después del anterior, sino que está apoyado en él, y, segundo, es un proceso de posibilitación; un proceso en el que cada posibilidad se apoya en la anterior. Como la realización de posibilidades es suceso, resulta que la historia es, repito, en primera aproximación, un proceso de sucesos, no un proceso de hechos.

Aquí se esconde, a mi modo de ver, el grave yerro con que Auguste Comte definió la historia: una sociología dinámica. La sociología dinámica hace el estudio de las formas de estar en la realidad y de las formas de convivencia según aquellas formas. Estas formas, como realidades que son, pueden variar por veinte mil factores, entre ellos por la propia historia. Pero por eso mismo se trata de una producción, o modificación, o

destrucción de realidades. La sociología dinámica se ocupa del dinamismo de las formas sociales y de convivencia. La historia es algo completamente distinto. Tendrá que tomar en consideración aquel dinamismo de lo real, pero en tanto en cuanto unas formas de estar en la realidad son principio de posibilidad de otras. Entender un suceso no es sólo conocer sus causas, sino conocer el proceso por el que una posibilidad realizada es principio de la posibilidad de otras. El dinamismo de la historia no es el dinamismo social, sino el dinamismo de la posibilitación.

Y esto es verdad además por una razón más honda. Hegel pensó que la historia pertenece al espíritu objetivo. Prescindiendo de lo que en la lección anterior dijimos acerca del espíritu objetivo (sobre lo cual volveré al final de esta misma lección), hay en esta afirmación de Hegel una restricción absolutamente injustificada de la historicidad real del hombre, al limitarla a las instituciones sociales, tales como las lenguas, las artes, las formas de cultura, etc. Pero a la historia, ya lo vimos, pertenece no sólo esa historia que Hegel llama «objetiva», y que yo llamo más bien «social», sino también la historia «biográfica». Y no sólo esto. Sino que tanto la historia social como la biográfica son sólo historia «modal». En este sentido, el ámbito de la historia modal no es lo objetivo, sino lo impersonal; lo impersonal además de objetivo puede ser una historia biográfica. Pero, por encima de este concepto modal de la historia, hay el concepto dimensional de ella: la historia como dimensión de la realidad humana en cuanto filéticamente determinada en forma prospectiva. Y en este sentido, último y radical, no puede hablarse de espíritu objetivo. A la historia dimensionalmente considerada pertenece tanto la historia social y biográfica como la biografía personal. Desde este punto de vista dimensional, la historia es, en primera aproximación, un proceso de

posibilitación en tradición. Si el proceso es impersonal, tenemos tanto la historia social como la historia biográfica; si el proceso es personal, tendremos la biografía personal.

Hemos visto cuál es la estructura de la tradición en sus tres momentos: constituyente, continuante, progrediente. En segundo lugar hemos examinado cuál es el sujeto de la historia. Finalmente, hemos tratado de conceptuar en qué consiste formalmente el proceso histórico: un proceso de posibilitación. Pero lo he dicho repetidamente: ésta es la esencia de la historia sólo en primera aproximación. Porque la historia, como principio de posibilitación, nos lleva inexorablemente a las personas individuales en las cuales, y sólo en las cuales, transcurre este proceso: la historia refluye sobre cada uno de los individuos. E independientemente del modo como refluya, nos tenemos que preguntar en qué consiste refluir, es decir, qué es lo que la historia aporta a cada uno de los individuos por el hecho de que éstos pertenecen a ella. Es el problema del individuo histórico. Es lo que allende la primera aproximación nos lleva a la esencia radical de la historia.

IV. El individuo histórico

Trátase, pues, de la historia considerada no modalmente, sino dimensionalmente. El individuo histórico es el individuo en cuanto determinado dimensionalmente por la historia. ¿En qué consiste la dimensión histórica de la persona humana?

La dimensión histórica de la persona es una refluencia de la prospectividad esquemática de mi realidad sustantiva sobre esta misma realidad. Esta refluencia tiene dos aspectos esenciales. Ante todo, es la refluencia dimensional de la historia sobre la realidad individual en tanto que realidad: es el problema

del individuo histórico como realidad. Esta realidad se afirma en sí misma como algo absoluto en todo de lo real: es el ser del hombre, su Yo. Como la realidad que así se afirma es histórica en cuanto realidad, resulta que el ser de esa realidad, el Yo, es absoluto, pero lo es de una manera también histórica. Y entonces nos preguntamos en qué consiste esta dimensión histórica del ser del hombre, del Yo. Nos encontramos, pues, ante dos problemas: el carácter histórico de la realidad de cada hombre y el carácter histórico de su ser, de su Yo. Hemos de examinarlos sucesivamente.

1.° *El individuo, realidad histórica.* Como acabo de decir, es el problema de la refluencia de la prospectividad filética sobre cada constitución individual: ¿qué es lo que la historia aporta a la realidad de cada individuo? A esta cuestión se ha intentado responder de varias maneras.

A) Una *primera tesis,* muy frecuente, consiste en decir: lo que hace el hombre en la historia es ir madurando. La *historia es maduración.* La historia, se piensa entonces, nos hace patente el hecho de que cada uno de los individuos de la especie humana es un germen que va madurando. El hombre es lo que es y, además, tiene una serie de virtualidades germinales: el hombre es realidad germinal. Y lo que la historia aporta a cada individuo es justo la germinación, cuando menos parcial de esas virtualidades. En la historia, el hombre va dando de sí todo lo que virtualmente ya es: es la maduración.

Esta idea del carácter germinal de la realidad humana y de la maduración histórica me parece insostenible.

Insostenible, ante todo, la idea del carácter germinal de la realidad humana. La realidad humana no es germinal más que, a lo sumo, en su fase de morfogénesis psico-orgánica. Constituido el hombre, éste tiene ya la plenitud de sus notas y de sus virtualidades ya germinadas. Por tanto, respecto de sí

misma, la realidad sustantiva humana no es germinal. Pero, en segundo lugar, salvo como metáfora botánica, no se puede decir que la historia sea maduración. Ciertamente, el hombre de Cromagnon no podía hacer cien mil cosas de las que hacemos hoy. Pero, ¿por qué? ¿Por falta de madurez? Desde luego, no. Ese hombre tenía la plenitud de las notas y de las virtualidades ya germinadas; las mismas que el hombre actual. El hombre de Cromagnon no era humanidad inmatura. El hombre del siglo pasado no era un hombre inmaturo. Nosotros no somos hombres inmaturos. La historia «añade» algo a los hombres. Pero no es madurez. Es otra cosa. ¿Cuál? De aquí, una segunda tesis:

B) Esta *segunda tesis* ha sido solemnemente enunciada varias veces en el siglo pasado y a comienzo del nuestro: la *historia es desvelación.* Una tesis que hizo fortuna. El hombre puede hacer muchas cosas. No sabemos cuál es el ámbito de este poder. Y lo que el hombre «puede hacer» lo va revelando precisamente la historia. La historia es desvelación del poder humano, una desvelación que es un proceso de «despliegue». De esta desvelación se pueden tener visiones distintas. Hegel tuvo la firme idea de que lo que se va desvelando son los momentos conceptuales del ser y del no ser en la unidad del devenir. Esta unidad es, pues, un despliegue dialéctico de la *razón lógica.* Razón lógica no es en Hegel razonamiento, sino razón absoluta: es la razón, el logos, del ser. Y, en cuanto tal, es la esencia del espíritu absoluto; esencia sólo como principio. El principio absoluto como principio dialéctico de la constitución del espíritu objetivo: tal sería la esencia de la historia. Cada fase de ella sería la realización de un concepto objetivo del espíritu humano. Otros, como Dilthey, entendieron que la historia es el despliegue unitario de los estados de espíritu en su contextura de sentido vivido. Es lo que Dilthey llamó razón *histórica.* Una

razón que no «explica» lo que ocurre en la vida, sino que «comprende» lo que en ella ocurre mediante una interpretación.

En cualquiera de sus formas, la idea de la historia como desvelación me parece insostenible porque no conceptúa con precisión ni qué es desvelar ni qué es el hombre como desvelable y desvelando. En primer lugar, ¿qué es eso de desvelar, de sacar a luz? ¿Es simplemente dar a conocer? Esto sería absurdo, porque en ese caso una profecía exhaustiva sería la realidad histórica de lo profetizado, la cual es imposible. Se trata, pues, de la desvelación como momento real del acontecer mismo, al modo como hablamos de revelar una placa fotográfica: poner de manifiesto lo que realmente era la placa misma. Por esto, la desvelación ante la mente lleva al problema de la desvelación como momento real del acontecer. Haría falta, por tanto, que se nos dijera en qué consiste este desvelar «históricamente». Y sobre esto, nada se nos dice. Para ello hubiera hecho falta que se nos dijera en qué consiste el acontecer histórico mismo. Y no se nos dice. En el fondo ni se ha planteado la cuestión: es, a mi modo de ver, toda la diferencia metafísica entre hecho y suceso de que hemos hablado un poco más arriba.

En segundo lugar, no sólo no se nos dice lo que es la desvelación histórica, sino que no se nos dice algo mucho más grave para nuestro problema. Y es que eso que se desvela, antes de ser desvelado estaba en el hombre bien que en forma velada. Y uno se pregunta forzosamente: ¿cómo está lo desvelado veladamente en la realidad de cada hombre? Se dirá, a lo sumo, que lo que se desvela es lo que el hombre puede hacer, y que, por consiguiente, lo histórico está incluido en los hombres justo en eso que llamamos su «poder». Pero ésta es la cuestión: ¿qué es este poder y qué es esta inclusión en él? Nada se nos dice.

En definitiva, la tesis que discutimos no nos dice nada acerca de lo que la historia aporta a cada individuo; porque, al decirnos que lo que aporta es una desvelación, no nos dice ni qué es la desvelación, ni cuál es la índole del «poder» que en la historia se desvela.

De ahí que, a mi modo de ver, sea menester ir a una tesis distinta:

C) *Tercera tesis.* ¿En qué está el error de las dos tesis anteriores? Está en ser una falsa conceptuación de lo que el hombre «puede» o no puede hacer históricamente. Innegablemente, la historia es un proceso de lo que el hombre puede o no puede hacer. Por tanto, el problema consiste en que digamos en qué consiste formalmente este poder. Maduración y desvelación son dos conceptuaciones inexactas de este poder: poder no es ni germinalidad ni des-velación. ¿Qué es entonces? Sólo averiguándolo es como podremos determinar la índole de aquello que la historia aporta a los hombres.

Aquí tomo la palabra «poder» no como contradistinta de «causa» (como lo he empleado en otros cursos), sino poder en el sentido más usual e inocuo de poder hacer algo. El hombre, en virtud de su inteligencia sentiente, tiene que optar por el modo de estar en la realidad. El poder en cuestión es, pues, un poder de estar en la realidad de una forma más bien que de otra. ¿Qué es, repito, este poder?

La palabra poder, que traduce lo que los griegos llamaban *dynamis,* es muy rica en aspectos. Desdichadamente, no fueron distinguidos con rigor metafísico ni, por tanto, conceptuados adecuadamente.

a) Por un lado, desde Aristóteles, *dynamis,* poder, significaba *potencia,* aquello según lo cual algo puede recibir actuaciones o actuar sobre algo no sólo distinto del actuante, sino también sobre sí mismo, pero en tanto que distinto de su mis-

ma actuación. Así, potencia, *dynamis,* se opone a acto, *enérgeia.* En virtud de su realidad sustancial toda cosa tiene su sistema de potencias activas o pasivas.

b) Por otro lado, los latinos vertieron la palabra *dynamis* por *potentia seu facultas,* potencia o facultad. Ahora bien, esta equivalencia, a mi modo de ver, no puede admitirse. No toda potencia es *eo ipso* facultad. Por ejemplo, es el caso de la inteligencia. Ciertamente, la inteligencia, en tanto que potencia intelectiva, es esencialmente irreductible al puro sentir en cuanto tal. Por muchas complicaciones que otorgáramos a la potencia de sentir, esto es, a la liberación biológica del estímulo, no tendríamos nunca el más leve indicio de una potencia de «hacerse cargo de la realidad»; es decir, de una potencia intelectiva. De esto no hay duda ninguna. Pero (y no voy a reproducir aquí las razones en que fundo mi afirmación, pues lo he hecho en otros escritos míos) esta potencia intelectiva no está por sí misma «facultada» para producir sus actos. No los puede producir más que si es intrínseca y formalmente «una» con la potencia de sentir, más que si constituye una unidad metafísica con esta potencia de sentir, en virtud de la cual la inteligencia cobra el carácter de «facultad»: es inteligencia sentiente. La inteligencia sentiente no es potencia, sino facultad; una facultad «una», pero metafísicamente compuesta de dos potencias: la potencia de sentir y la potencia de inteligir. Solamente siendo sentiente es como la inteligencia está facultada para producir su intelección. Hay que establecer, pues, una diferencia metafísica entre poder como potencia y poder como facultad. Los griegos, en su idea de la *dynamis,* no lo hicieron, y menos aún los latinos. No es lo mismo tener potencia y tener facultad. Tanto es así, que la inteligencia como facultad, esto es, la inteligencia sentiente, tiene un origen genético, cosa que no sucede con la nuda potencia intelectiva. Desde el primer instan-

te de su concepción, la célula germinal tiene todo lo necesario para llegar a ser un hombre. Como la potencia intelectiva en cuanto potencia no es resultado de una embriogenia, resulta que ya en el primer instante de su concepción la célula germinal, además de su estructura bioquímica, tiene una potencia intelectiva, sea cualquiera su origen, tema que aquí no hace al caso. La unidad metafísico-sistemática de célula germinal y de sus notas «psíquicas» radicales es lo que muchas veces he llamado plasma germinal, a pesar del equívoco histórico del vocablo. Pero la inteligencia, como potencia, no produce ni puede producir acción intelectiva ninguna en el plasma: sería un absurdo mítico. Esa potencia no es, pues, aún facultad. Solamente lo será cuando en el curso de la morfogénesis psico-orgánica se produzca la unidad intrínseca de la potencia intelectiva y de la potencia de sentir, es decir, cuando se engendre la inteligencia sentiente, la facultad. Aunque sea quimérico pretender engendrar genéticamente la potencia intelectiva a base de ácidos nucleicos y de liberaciones biológicas de estímulos, es absolutamente inexorable la producción genética de la facultad de intelección justo a base de ácidos nucleicos. Como facultad, la inteligencia sentiente es rigurosamente un producto morfogenético. He aquí, pues, un segundo tipo de «poder»: el poder como facultad. Potencia y facultad ¿agotan todo «poder»? Creo que no.

c) Volvamos a las consideraciones que nos hicimos antes. El hombre de Cromagnon carecía de posibilidades que nosotros tenemos. Esta idea de posibilidad nos pone en la pista de un tercer tipo de poder. Es lo que expresa el plural «posibilidades». Tener o no tener posibilidades no es lo mismo que tener o no tener potencias y facultades. Con las mismas potencias y facultades, el hombre, en el curso de su propia biografía y en el curso entero de la historia, puede poseer posibilidades

muy distintas. Y es que cuando una facultad no está facultada para sólo un tipo de objetos perfectamente determinado, sino que es una facultad «abierta», abierta a toda realidad por ser real, como ocurre con la inteligencia, entonces ser facultad no significa poder ejecutar *hic et nunc* todos sus actos posibles en orden a la realidad, esto es, no significa estar igualmente posibilitado para todos ellos. Toda facultad, además de ser facultad, necesita, para ser posibilitante, estar positivamente posibilitada. No toda facultad está posibilitada para todos los actos que le son propios en cuanto facultad. Es el tercer sentido del «poder»: junto al poder como potencia y junto al poder como facultad, el poder como posibilitante. De aquí el triple sentido de la palabra «posible». Posible es siempre lo que es término de un poder. Cuando el poder es potencia, lo posible es «potencial». Cuando el poder es facultad, lo posible es lo «factible» en el sentido etimológico del vocablo (podría decirse lo «facultativo» no en el sentido de potestativo, sino en el sentido de ser propio de una facultad). Cuando el poder es lo posibilitante, lo posible es «una posibilidad», «un posible» entre otros. Posibilidad en rigor es sólo lo posible en cuanto término de un poder posibilitante.

Estos tres aspectos no son independientes. Nada es factible que no fuera potencial; nada es un posible sino fundado en lo factible. Lo potencial y lo factible pertenecen a la nuda realidad de algo. No así lo «posible». Lo posibilitado en cuanto tal, por el hecho de llegar a serlo, no adquiere ninguna nota real que no tuviera ya en cuanto potencial y en cuanto factible. Lo único que adquiere, en efecto, es una «nueva actualidad», la actualidad por así decirlo de estar «al alcance» de las potencias y facultades. Lo posibilitado no es, pues, ajeno a la nuda realidad. Pero la razón por la que es «posible» no es la misma que la razón por la que es «potencial y factible». Lo posibilitado, en efec-

to, precisamente por estar al alcance de la potencia o facultad, empieza por ser nuda realidad; está fundado en la nuda realidad, está «fundadamente» en ella. La nuda realidad, por tanto, está «fundantemente» en lo posibilitado. De ahí que posibilitado y nuda realidad no sean dos términos «adecuadamente» extrínsecos. Ante todo, por tratarse de «actualidad». El devenir de actualidad no es un enriquecimiento de notas, pero es un devenir real. Y este devenir como carácter «realizado» no está forzosamente fundado en el estar al alcance de alguna potencia y facultad. Todo lo que está al alcance de una facultad adquiere con ello una nueva actualidad. Pero la recíproca no es cierta: metafísicamente, una nueva actualidad puede estar fundada no en hallarse al alcance de una facultad, sino en la realidad misma, la cual es entonces principio de actualidad. Ser una nueva actualidad no es, pues, algo constitutivamente extrínseco. Pero aun en el caso de que la nueva actualidad esté fundada en un principio distinto de posibilitación, esto es, en hallarse al alcance de una facultad, aun en este caso, digo, la actualidad no es algo totalmente extrínseco a la realidad. Lo es, ciertamente, su principio, pero no el carácter de «actualidad». Sólo sería algo totalmente extrínseco si el estar al alcance de una facultad no tuviera nada que ver con la realidad misma que lo está. Pero no es así. Porque la posibilidad es esta misma realidad sólo que en nueva actualidad. En cuanto «fundada», la actualidad no añade nada a la realidad; su principio es extrínseco a ella, está en la facultad. Pero en cuanto «actualidad», pertenece a la realidad misma como un momento suyo, es una «actualidad real» suya. La nueva actualidad es así un enriquecimiento *sui generis* de la realidad. No la enriquece otorgándole una nota más de ella, pero sí «realizando» lo que estas notas son como «posibles». Enriquecimiento es aquí «realización» de actualidades intrínsecamente posibles «de» y «en» la nuda reali-

dad. La realidad, a su vez, está fundantemente en lo posible. Y esta unidad es lo que constituye «lo posible»: lo posible es «a una» un momento de la realidad y un momento de mi acceso a ella. El «fundamento» de esta unidad de lo fundante y de lo fundado en cuanto tales es el poder de posibilitación.

¿Qué es este poder de posibilitación? Ésta es la cuestión. No es un poder yuxtapuesto a potencias y facultades, sino que es estas mismas potencias y facultades en cuanto alcanzan a determinados objetos y actos suyos. Es lo que llamamos *dotes*. Potencias y facultades no son sin más dotes; dotes son las potencias y facultades precisa y formalmente en cuanto principio de posibilitación.

No es una mera sutileza conceptual, sino una distinción de carácter «físico» en mi realidad. Ante todo, con las mismas potencias y facultades, los hombres pueden tener muy distintas dotes. Una inteligencia, una voluntad, etc., pueden estar mejor o peor dotadas. Una misma inteligencia puede estar mejor dotada para unas cosas que para otras. Más aún, las dotes no son fijas y constantes, sino que pueden adquirirse, modificarse y hasta perderse, a pesar de conservar las mismas potencias y facultades. No son, pues, lo mismo potencias y facultades como principio de sus actos, y esas mismas potencias y facultades como principio posibilitante, es decir, como dotes. De aquí un grave problema metafísico: ¿en qué consiste ser principio posibilitante, esto es, en qué consiste ser dote?

Para enfocar adecuadamente las ideas comencemos por atender al hecho de que no siempre, pero sí muy generalmente, las dotes se adquieren. ¿Cómo y por qué? Para entenderlo hay que pensar en que es «posible», en el sentido riguroso aquí definido. Posible no es sólo «objeto posible», sino también todo lo que es posible hacer con él en mi vida, esto es, como aquello que me va a conferir una forma de estar en la

realidad. Y precisamente por esto es por lo que lo posible, en este aspecto, se llama «las posibilidades». Todas las posibilidades se fundan en lo posible, y ser posible es estricta y formalmente ser término de las dotes. Antes de ser posibilidades mías, y precisamente para poder serlo, se fundan en lo posible en cuanto tal. Ahora bien, entre las distintas posibilidades, el hombre tiene que optar. Y la opción, ya lo decíamos, no es un fenómeno meramente intencional, sino que envuelve, formal y constitutivamente, un momento «físico»: la apropiación. Toda posibilidad, una vez apropiada, se incorpora, por la apropiación misma, a las potencias y facultades y, por tanto, se naturaliza en ellas, no en el orden de su nuda realidad, sino en el orden de ser principio de posibilitación. Por esta apropiación, por esta naturalización, las dotes, pues, han variado. Esta variación no es ni arbitraria ni azarosa. Hay posibilidades que no surgen como posibles más que si antes se han apropiado otras posibilidades. La adquisición de dotes es así un proceso con una precisa estructura.

Esta naturalización puede ser de dos tipos, y, por tanto, hay dos tipos de dotes:

a') En primer lugar, hay una naturalización que se funda en el mero «uso» de las potencias y de las facultades. Es una naturalización que sólo concierne al ejercicio de ellas; es una naturalización meramente operativa. El tipo de dote así constituido es lo que llamo «*disposición*». No me refiero, evidentemente, a disposiciones morales o cosa parecida, sino a todo el ámbito de la causalidad dispositiva en orden al uso de potencias y facultades. Las disposiciones son, pues, *dotes operativas*.

b') Pero hay dotes mucho más hondas, porque la naturalización de lo apropiado puede concernir no al mero ejercicio

de potencias y facultades, sino a la cualidad misma de su propia realidad en cuanto principio de posibilitación. En este caso, las dotes, resultado de esta naturalización, no son dotes operativas; son *dotes constitutivas* de las potencias y facultades en cuanto principios de posibilitación. Es justo lo que llamo «*capacidad*». Capacidad es la potencia y la facultad en cuanto principio más o menos rico de posibilitación. Capacidad es formalmente «capacidad de posibles» (en el sentido preciso en que aquí empleo este vocablo). La capacidad es más o menos rica según sea mayor o menor el ámbito de lo posible que constituye.

Claro está, entre disposiciones y capacidades no puede trazarse una frontera matemática. Pero, en principio, la distinción es innegable. Dentro de una misma capacidad, puede variar el elenco de disposiciones por aprendizaje u otros factores.

No es lo mismo, pues, un acto como ejecución de potencias y facultades y como ejecución de capacidades. El mismo acto, uno e indiviso, tiene este doble carácter en su ejecución; pero la razón por la que es ejecución de potencias y facultades no es la misma por la que es ejecución de capacidades.

Hemos llegado a este resultado atendiendo al proceso de adquisición de capacidades: a la naturalización de posibilidades apropiadas. Estas capacidades se van adquiriendo, ya lo indicaba, no de una manera azarosa, sino según una precisa estructura: sólo habiendo ya adquirido por apropiación determinadas capacidades se pueden ir adquiriendo otras o modulando las anteriores.

Ciertamente, no todas las capacidades son adquiridas. Hay capacidades oriundas no de la apropiación, sino de la morfogénesis psico-orgánica de potencias y facultades. Pero, aun en

este caso, su carácter de capacidad no es idéntico a su carácter de potencia y de facultad. Las potencias y facultades están diversamente capacitadas de un modo innato por su concreción morfogenética. Pero que el momento posibilitante de las potencias y facultades sea a veces innato no modifica lo más mínimo el hecho de que ser posibilitante sea un momento distinto de ser potencia y facultad. Estas capacidades son muy pocas. La casi totalidad de las capacidades se adquieren y se modifican o pierden por naturalización de lo apropiado.

Innata o adquirida, capacidad, a mi modo de ver, es formalmente principio de posibilitación; esto es, capacidad es capacidad de posibles. No es, por tanto, una noción psicológica o pedagógica, sino una noción estrictamente metafísica. La triple dimensión de potencia, facultad y capacidad es de carácter metafísico. Ha sido desconocida de la filosofía clásica. A mi modo de ver, es esencial para una conceptuación metafísica de la realidad. Las tres son metafísicamente distintas: una potencia puede no estar facultada; una facultad puede no estar capacitada o estarlo muy deficientemente. Por tanto, potencia, facultad, capacidad, son tres caracteres principales irreductibles; son tres modos distintos de *arkhaí.* No pueden englobarse indiscernidamente bajo la idea de mero poder, de *dynamis.*

Pues bien, con esto en la mano, podemos responder a la pregunta de en qué consiste formalmente la historia como determinación de cada individuo: historia dimensional consiste formalmente en ser *proceso de capacitación.* Es un proceso metafísico. En primer lugar, es proceso. Ya lo indicaba al comienzo de esta lección, y ahora lo podemos ver con más rigor. Es proceso, porque cada estadio no sólo sucede al anterior, sino que se apoya en él. Y, como acabamos de ver, las dotes en general, y muy especialmente las dotes constitutivas, las capacidades, surgen no azarosamente ni arbitrariamente, sino

que unas no surgen más que apoyadas en otras capacidades muy determinadas. Por esto, las acciones no nos determinan tan sólo por lo que son en sí mismas, sino también por el momento procesual en que acontecen. En la India se creó buena matemática. Pero por el momento en que eso aconteció, a saber, después de todo el vedantismo, el resultado no fue comparable al que se produjo en Grecia durante la filosofía presocrática. Por esto, al apropiarnos determinadas dotes, de alguna manera hemos decidido la suerte de otras. Nunca sabremos si con aquella adquisición hemos facilitado o bien malogrado la posibilidad de otras dotes muy determinadas. Y esto no sólo en el individuo, sino también en la historia. Nos hemos apropiado la matemática como posibilidad de entender la naturaleza. El éxito no permite duda ninguna sobre el valor positivo de esta apropiación. Pero jamás estaremos seguros de no haber obturado con ello la apropiación de otras posibilidades que nos abrieran otros aspectos de la naturaleza tal vez muy esenciales. La historia es, pues, un proceso muy determinado. Pero, en segundo lugar, este proceso lo es de capacitación. En la historia, el hombre no madura ni se desvela, porque tanto lo uno como lo otro no hace sino poner en juego lo que el hombre «era ya» germinalmente o veladamente. Y esto no es suficiente. En la historia hay verdadera producción de algo que realmente «no era aún». Producción ¿de qué? De capacidades. Como decía, la casi totalidad de las capacidades provienen del proceso histórico. Y aquí me estoy refiriendo no a la historia modal como contradistinta de la biografía personal, sino a la historia dimensional como refluencia, sea biográfica, sea histórica, de la prospectividad filética sobre cada individuo. Esta refluencia consiste en constituir en él una capacidad distinta en cada caso. Lo que la historia aporta dimensionalmente a cada individuo es su capacitación. En la lí-

nea de la biografía personal, es esa refluencia que se traduce en experiencia personal: el individuo adquiere y pierde capacidades por su vida personal, por su educación, por su enseñanza, por su posible «tratamiento» somático, psíquico y social. En el orden de la historia en sentido modal, esto es también evidente. El hombre de hoy no es más maduro que el de hace quinientos siglos, sino que es más capaz que éste. Entre los dos ha mediado una producción de algo que en realidad no era. ¿De qué? No simplemente de posibilidades operativas, de disposiciones, sino de algo más radical: de capacidades. Gracias a ellas tenemos hoy posibilidades de que carecía el hombre de Cromagnon.

La historia, decía páginas atrás, es formalmente proceso de posibilitación tradente de modos de estar en la realidad. Pero, advertía, esto es la historia en primera aproximación. Porque la posibilitación tradente está fundada en la capacidad. De ahí que en su aspecto plenario, esto es, la historia dimensionalmente considerada, es primaria, radical y formalmente proceso tradente de capacitación. Es un proceso metafísico y no sólo antropológico en el sentido sociológico del vocablo. Es la capacitación para formas de estar en la realidad.

Desde este concepto estricto es como se entiende lo que es en primera aproximación la historia:

a) La historia, como proceso de capacitación, tiene en cierto modo un carácter cíclico: es la implicación cíclica de persona e historia. La persona con sus capacidades accede a unas posibilidades, las cuales una vez apropiadas se naturalizan en las potencias y facultades, con lo cual cambian las capacidades. Con estas nuevas capacidades, las personas se abren a un nuevo ámbito de posibilidades. Es el ciclo capacidad, posibilidad, capacitación: es la historia como proceso. El ser pro-

ceso de posibilitación está, pues, esencialmente constituido por el proceso de capacitación.

b) La historia es un proceso «real» del hombre. Lo histórico no está precontenido en la persona ni veladamente, ni germinalmente, ni virtualmente, ni implícitamente, etc. Está precontenido de un modo distinto: justo «históricamente». Es un modo propio de inclusión real; es la forma de inclusión de una «actualidad» en la nuda realidad. La posibilidad no está en la nuda realidad causalmente, sino como «actualizable». La realidad de la historia consiste en ser actualización procesual de las posibles actualidades de la nuda realidad: es realidad procesual de actualización. Es «real» porque lo es la actualidad y porque es actualización de una posibilidad. Es «historia» porque esta actualización es procesual. La inclusión histórica es la inclusión de la posible actualidad en la nuda realidad. Ser históricamente «real» consiste en ser posibilidad actualizable de la nuda realidad. Ser real «históricamente» consiste en ser actualización procesual de posibilidades. La constitución procesual de esta «posibilidad» en cuanto tal es la capacitación. Su realización es un suceso. Ahora podemos decir: suceso es actualización procesual de lo «posible». El proceso de capacitación es así un proceso de posibilitación, y, por tanto, un proceso de realización histórica de lo posible en cuanto tal: un proceso de sucesos.

c) Como proceso de capacitación, la historia está radicada en la inteligencia sentiente. Por ella es el hombre una esencia abierta al todo de la realidad. Y por serlo sentientemente, su apertura es procesual. Ahora bien, precisamente por ser esencia abierta, ya lo vimos, es por lo que el hombre está abierto a ser capacitación. Y como esta capacitación es la esencia dimensional de la historia, resulta que el hombre, por su propia esencia, está metafísicamente abierto al proceso

histórico. Ésta es la raíz metafísica de la historia: la esencia sentientemente abierta. Recíprocamente, la historia es apertura: es una dimensión de la apertura metafísica de la sustantividad humana a su propia actualidad por capacitación. La apertura de la historia es así doble: es la dimensión apertural del hombre, y es un proceso que es abierto en cuanto proceso de actualización.

d) El hombre, abierto a sus capacidades por la historia, produce, antes que los actos, sus propias capacidades. Por esto es por lo que la historia es realización radical. Es producción del ámbito mismo de lo posible como condición de lo real: es hacer un poder. Por esto es «cuasi-creación». Nada más que «cuasi», porque evidentemente no es una creación desde la nada. Pero es «creación» porque afecta primaria y radicalmente al principio constitutivo de lo humanamente «posible», y no simplemente al ejercicio de sus potencias y facultades. Tampoco es cuasi-creación por ser un proceso de posibilidades. Yo mismo escribí alguna vez que la historia es cuasi-creación por ser un proceso de posibilidades. Pero entonces no había meditado aún en la idea del principio de estas posibilidades, en la idea de capacidad. Ser proceso de posibilidades no me parece ahora sino una primera aproximación, porque la historia no es algo que marche sobre sí misma, sino que es algo dimensional que emerge de la nuda realidad de las personas y afecta a ellas. Y en cuanto tal, la historia es capacitación. Sólo por esto es cuasi-creación.

Si esto es así, entonces hay que preguntarse inevitablemente ¿en qué consiste el Yo, el ser de la realidad humana, que se afirma físicamente como tal Yo con sus capacidades frente al todo de la realidad, esto es, en forma absoluta?

2.° *El Yo, ser histórico.* Recordemos, una vez más, el problema. El Yo es histórico, porque es el acto según el cual la

realidad sustantiva se afirma como absoluta en el todo de la realidad, y la realidad sustantiva humana es específicamente prospectiva, es histórica. Y lo es desde sí misma; es constitutivamente prospectiva, es histórica «de suyo». Es la refluencia histórica de los demás en la constitución de la realidad de cada individuo. De ahí que el Yo como acto de mi realidad sustantiva sea el Yo de una realidad histórica. El Yo, el ser humano, por tanto, tiene también carácter histórico. Es la refluencia de lo histórico no sólo sobre la realidad, sino también sobre el ser de esta realidad, sobre el Yo. ¿En qué consiste el carácter histórico del ser humano, del Yo?

La exposición anterior ha tenido por objeto principal introducir los conceptos que pienso son esenciales para esta cuestión. Hecho eso, la respuesta a la pregunta que nos preocupa puede ser breve y concisa.

A) La persona, decíamos repetidamente, se afirma a sí misma como un Yo en forma absoluta en el todo de la realidad. Pero se afirma a su manera. El Yo de mi persona es un acto de ser relativamente absoluto. Y, por lo pronto, «relativamente» significa justamente eso: que el Yo es absoluto, pero a su manera. Mi Yo es absoluto, pero lo es «así», a diferencia del Yo de los demás.

B) El «así» tiene un carácter muy concreto. «Ser así» significa ser un acto no de mis potencias y facultades, sino de mis potencias y facultades capacitadas; ser un acto de mis capacidades. El Yo, en efecto, no lo es sino como acto de la persona realizada con las cosas entre las que vive. (Aquí, cosas en el sentido más vulgar del vocablo: cosas materiales, las demás personas y hasta mi propia realidad «de hecho».) Y vivir consiste justamente en poseerse a sí mismo como realidad en el todo de lo real. De donde resulta que viviendo *con* estas cosas que me rodean en mis situaciones, sin embargo, donde estoy

en todo acto es *en* la realidad. El hombre vive con las cosas, pero con ellas está en la realidad, vive de la realidad. La realidad no es una especie de piélago en que se hallan sumergidas las cosas reales, sino que es un carácter vehiculado por cada una de ellas, pero que «físicamente» excede de ellas. De ahí que afirmarse en el todo de la realidad es un acto que se lleva a cabo con las cosas concretas que me rodean en cada situación. Pero estas cosas son precisamente aquellas para las que mis potencias y facultades están capacitadas. De donde resulta que mi Yo está en la realidad, pero según sus capacidades. El «así» significa concretamente «según mi capacidad». La realidad sustantiva humana no es absoluta en abstracto, sino que es una «capacidad de ser absoluta». El Yo es un acto de mi intrínseca «capacidad de lo absoluto».

De aquí, la corrección que, a mi modo de ver, necesita introducirse en la metafísica de Aristóteles. Para Aristóteles toda realidad es *enérgeia,* es acto. Pero, salvo la realidad del *Theós*, toda realidad es para Aristóteles la *enérgeia,* el acto, de una *dynamis*, de una potencia, esto es, el acto de lo que potencialmente puede ser. Pues bien, aun dejando de lado que Aristóteles no distingue entre ser y realidad, pienso que en el caso del Yo, el Yo es un acto, es una *enérgeia,* pero no de mis propias potencialidades, sino de mis propias capacidades. Por esto, el Yo no sólo es «así», sino que no puede serlo más que según un «*así*». Como la historia es proceso de capacitación, resulta que la historia confiere al Yo la capacitación para ser absoluto.

C) Este acto, esta *enérgeia,* está procesualmente determinado. La historia es un proceso metafísico de capacitación. Esto es, cada momento de mi capacitación no sólo viene después del anterior, sino que se apoya, se funda en él. Y se funda no sólo como en un estadio antecedente, sino como un es-

tadio internamente cualificado. Por apropiación de posibilidades, mi capacidad está en todo instante intrínsecamente determinada como capacidad por las posibilidades que me he apropiado antes; esto es, el estadio anterior acota, en alguna forma, el tipo del estadio siguiente. La capacidad, por tanto, no es una capacidad en abstracto, sino una capacidad muy concreta procesualmente determinada. Todo estadio de capacitación tiene, pues, digámoslo así, un «lugar», una posición bien determinada en el proceso de capacitación. Esto es lo que yo llamaría *«altura procesual»*. Es un carácter de la «realidad» histórica. En cuanto este carácter determina una manera del «ser», del Yo, la altura procesual constituye la *«altura de los tiempos»*. La expresión es antigua; pero era menester conceptuarla con rigor. La altura de los tiempos es el carácter temporal del Yo determinado por la altura procesual de la realidad humana. Como esta altura es un punto muy rigurosamente determinado en «posición», resulta que una misma acción ejecutada en el siglo V y hoy puede no tener el mismo carácter: ha cambiado la altura de los tiempos. El tiempo del ser humano es un modo del Yo. El tiempo como sucesión, duración y proyección pertenece a la «realidad» humana. Pero el tiempo del «ser» humano, del Yo, no es ni sucesión ni duración ni proyección, sino que sucesión, duración y proyección determinan en el acto de ser Yo una figura que yo llamo «figura temporal» del Yo. No la producen. Producir es propio de la «realidad». Pero la realidad no produce el «ser», sino que sólo lo «determina». Pues bien, el tiempo no sólo transcurre (en sucesión, duración y proyección) en la «realidad», sino que es «figura»: es el tiempo como modo de «ser». El tiempo del Yo es una configuración temporal intrínsecamente cualificada en cada instante del transcurso. No es que el tiempo produzca una figura de mi Yo, sino que el tiempo mismo «es» figura, figura

del Yo. Esta figura es la determinación metafísica de mi ser «determinada» por la altura procesual de lo histórico de mi realidad. Lo histórico de mi ser es la altura de los tiempos, esto es, los rasgos de la figura temporal de mi Yo. El Yo es absoluto «así», según esta figura temporal que le confiere la altura procesual de lo histórico de mi realidad. La capacidad de lo absoluto es, en cada instante, capacidad según una cierta figura temporal.

D) La altura procesual, como cualidad de la realidad humana, es lo que constituye su *edad*. Edad no es madurez, sino altura procesual. Mejor, es la refluencia de la posición en la altura procesual sobre la realidad humana, una posición como cualidad de la realidad sustantiva. En este sentido hay una edad rigurosamente histórica. No es la edad orgánica ni la edad mental; ambas son edad en el sentido que acabo de decir: son refluencia de la altura procesual, según sus caracteres biológicos o mentales. Pero la edad histórica es distinta, y es rigurosamente edad. Es edad por ser determinación del viviente según altura procesual. Pero es histórica por ser el proceso de una determinación tradicionante de la persona. La historia es un determinante «físico». Hay, pues, una edad histórica. Y como este proceso lo es de capacitación, resulta que toda capacidad lo es determinadamente de una edad histórica. Es una edad de la realidad de cada individuo.

Esta edad se afirma en el acto de ser, en el acto de ser Yo, como momento intrínseco suyo. El Yo, decía, tiene una figura temporal que le es propia. Y aquello que la edad de la realidad modula en el ser humano, en el Yo, es esta figura. Pero entonces la edad no es sólo una «cualidad» de la «realidad» humana, sino también un «rasgo» del «ser» humano, del Yo, determinado por la edad de mi realidad. No es que el Yo tenga edad. Edad no la tiene más que mi realidad. La edad, como

modo del Yo, no es sino figura del Yo, en cuanto determinada por la edad de mi realidad. No es edad de la figura, sino figura de la edad. Para comprender lo que esto es, pensemos en que los hombres de una misma altura temporal son coetáneos. Ser coetáneos no es simplemente ser contemporáneos. La contemporaneidad es un carácter extrínseco, es mera sincronía dentro de un esquema temporal trazado por la ciencia. Sincrónicos eran los esquimales del siglo II y los habitantes de lo que entonces quedara aún de Babilonia. Pero coetáneos no lo eran. Para serlo tendrían que pertenecer no sólo al mismo punto de un esquema extrínseco, sino a una misma altura procesual y, por tanto, pertenecer a un mismo proceso tradente de capacitación, es decir, a una misma historia. Y no fue así. En la historia ha habido tiempos plurales en el sentido de edad. Solamente hoy, a medida que la humanidad va adquiriendo un cuerpo de alteridad único, va también formando parte de un proceso cada vez más uno y único, y, por tanto, se comienza a poder hablar no sólo de corporeidad universal, sino también de coetaneidad universal. Por razón de la edad histórica de su realidad, los hombres se afirman como coetáneos en su ser, en su Yo. Si se me permite introducir un cierto neologismo, yo propendería a retirar su prefijo «co» a la palabra coetaneidad. Lo que queda es *etaneidad.* Pues bien, cada hombre, por razón de su «realidad histórica», tiene *edad;* en cambio, el ser humano, el Yo, como determinado por la edad, es *etáneo.* Etaneidad, en el sentido que aquí estoy dando al vocablo, no es edad. No hay edad del Yo, pero hay etaneidad del Yo. Etaneidad es la dimensión radical histórica del Yo. La etaneidad es un momento intrínseco de la figura temporal del Yo: es la última concreción histórica de él. El Yo, el ser humano es, como todo ser, actualidad. Pues bien, la forma concreta de la actualidad del Yo es etánea. El Yo es relativamente absoluto,

por serlo «así», esto es, según mi capacidad de ser absoluto, y según esta capacidad soy absoluto en una figura temporal etáneamente determinada. El tiempo, como figura modal del ser, es, en el caso del ser humano, su etaneidad. Por esto, digamos recíprocamente: la actualidad etánea del Yo es mi modo de ser absoluto.

Estos diversos aspectos de la edad, como altura procesual y como figura temporal, están ya de alguna manera apuntados en la etimología e historia del vocablo mismo. La palabra edad, *aetas*, tiene la misma raíz que el *aion* griego. *Aion*, de la raíz i.e. **aiw*-, significa primariamente la plenitud de la fuerza vital. De aquí, esta raíz ha dado por un lado *aion*, la plenitud temporal de la vida, es decir, su duración total, y por otra, *iuvenis*, el que tiene la plena fuerza vital. *Aion* vino a significar después, algunas veces, no la duración total de la vida, sino un trozo más o menos importante de ella. Entonces confluye con el vocablo *helikía*, que significa edad como lapso de tiempo. Sobre la misma raíz i.e. **aiw*- el latín formó, por un lado, *aevum*, duración de la vida por oposición a un punto de ella, y, por otro, de una forma adverbial **aiwi*- formó tanto *aeviternus*, eviterno y *aeternus*, que dura toda la vida, como *aevitas* y *aetas*, edad. En latín, pues, el vocablo *aetas* en el fondo asume los dos sentidos de *aion* y de *helikía*. Yo me serviría de *helikía* para la edad de la realidad y de *aion* para la configuración etánea de mi ser, de mi Yo. Pero estas consideraciones lingüísticas, bien conocidas, carecen, para nuestro tema, de importancia fundamental. Aquí no tienen más función que la de ser materia de interpretación filosófica: la edad como altura procesual de mi realidad y la etaneidad como figura temporal de mi ser.

Todos los hombres, pues, afirman el carácter absoluto de su realidad en esa actualidad que es su ser, su Yo. Y como la

realidad tiene edad, el Yo la afirma de un modo estricta y formalmente etáneo. Esta etaneidad es el ser metafísico de la historia, la actualidad histórica del ser humano. Es lo que la historia aporta al ser de cada uno de los hombres incursos en ella: su actualidad etánea.

E) La etaneidad no es una «propiedad» metafísica del Yo, y mucho menos aún su «formal estructura».

a) En primer lugar, la etaneidad no es una «propiedad» del Yo. Es tan sólo lo que mide históricamente el modo cómo el Yo es absoluto: el Yo es absoluto etáneamente. En su virtud, la etaneidad no es «propiedad»: es *di-mensión*. Todos los caracteres del Yo son dimensivamente etáneos.

b) En segundo lugar, la etaneidad no es la estructura formal del Yo. Hegel pensaba que la historia consiste en ser un estadio dialéctico objetivo del espíritu que lleva desde el espíritu subjetivo, individual, al espíritu absoluto. Lo cual envuelve para Hegel dos ideas. Ante todo, por ser estadios dialécticos, cada uno de ellos supera al anterior. Puesta en marcha, la historia sólo está llevada por lo objetivo-general. El individuo sólo se conserva como mero recuerdo de algo preterido. Pero este espíritu objetivo es un estadio dialéctico hacia el espíritu absoluto. El modo de realidad de éste es la eternidad. Hegel podría repetir a Platón: el tiempo (aquí, la historia) es la imagen movible (aquí, procesual) de la eternidad. Para Hegel, la esencia de la historia es eternidad.

Pero ambas ideas son insostenibles:

aa) Comencemos por decir que los individuos no «forman parte» de la historia, sino que «están incursos» en ella, que es cosa distinta. Y esta incursión tiene signo opuesto al que Hegel le atribuye. La historia *surge* no del espíritu absoluto, sino del individuo personal como momento constitutivo de su realidad

sustantiva: su prospección filética. La historia *marcha,* pero no sobre sí misma en un proceso dialéctico, sino en un proceso de posibilitación tradente, resultado de apropiaciones opcionales excogitadas por las personas individuales. Aun considerada sólo modalmente, no es lo general lo que mueve la historia, sino lo «personal» reducido a impersonal, a ser sólo «de la persona», que es cosa distinta. La historia, en cuanto proceso modalmente propio, no es sino eso: «reducción». La historia modal no es generalidad sino impersonalidad. La historia modal no está por encima de los individuos como una generalidad suya, sino por bajo de ellos como resultado de una despersonalización; es impersonal. No es una potenciación del espíritu. Por esto, la historia no va hacia el espíritu absoluto, sino justamente al revés, va a conformar dimensionalmente las personas en forma de capacitación en orden a ser absolutas. De ahí que dimensionalmente no es la historia la que recuerda al individuo, sino que es la persona individual la que recuerda la historia. Y la recuerda de una manera precisa: como dimensión del modo de ser absoluta la persona. Dimensionalmente, la historia es refluencia dimensional prospectiva. No es la persona para la historia, sino la historia para la persona. La historia es la que es absorbida en y por la persona; no es la persona absorbida por la historia.

bb) La historia no es un estadio desde el tiempo a la eternidad. No es la imagen transcurrente de la eternidad, porque la historia no es transcurso, sino ser dimensional: es figura temporal. La quiescencia a que la historia remite no es la *tota simul et perfecta possessio* con que los medievales, seguidos aquí por Hegel, definían la eternidad, sino la intranscurrencia de la figura temporal del poseerse a sí mismo como un Yo absoluto: la etaneidad. La etaneidad no es la estructura formal del Yo; es sólo su dimensión histórica. La realidad personal del

hombre varía en la vida; varía en ella su *aetas*; y esta variación va determinando su figura de ser, la figura de su Yo. Pero el Yo mismo no es su etaneidad; la etaneidad es tan sólo su dimensión histórica. Por eso, el Yo mismo está en alguna manera allende su etaneidad. Volveré sobre ello inmediatamente.

En definitiva, frente a Hegel, pienso que es menester afirmar:

1.° Que la historia, como modalmente contradistinta de la biografía personal, no es ni objetiva, ni objetivada, sino impersonal, esto es, reducción de lo personal a ser sólo de la persona.

2.° Que la esencia de la historia no consiste en ser modalmente contradistinta de la biografía personal. La historia es, ante todo, historia «dimensional» y no historia «modal». Es una enorme limitación, y no sólo de Hegel, sino de la filosofía de la historia en cuanto tal. La historia dimensional es posibilitación tradente; es historia modal tanto como biografía. Y la historia dimensional, en cuanto biografía personal, no es impersonal, sino esencialmente personal.

3.° Que dimensionalmente, la historia es proceso de capacitación.

4.° Que, como dimensión, la historia lo es no sólo de la realidad humana, sino también de su ser, del Yo. Y en este aspecto, la historia dimensional no es un proceso de devenir de propiedades, sino un proceso de devenir de actualidades; es la figura concreta del Yo.

5.° Que la historia dimensional, como ser, no es el constitutivo formal del Yo absoluto, sino tan sólo el carácter dimensional de su prospección absoluta: es la etaneidad. La historia es el modo de ser absoluto según sus capacidades, esto es, el modo de ser etáneamente absoluto.

V. *Conclusión*

De esta suerte hemos examinado rápidamente, en primer lugar, el enunciado del tema de estas lecciones: las dimensiones del ser humano, explicando lo que a mi modo de ver es realidad, lo que es ser humano, esto es, el Yo, y lo que es dimensión.

Hemos visto después cuáles son aquellas dimensiones. Son tres. En primer lugar, la dimensión según la cual el Yo es «cadacualmente» un «yo». En segundo lugar, es un Yo comunal, un ser comunal. En tercer lugar, es un Yo etáneo.

Ahora deberíamos volver sobre la primera parte y examinar, con algún detenimiento, la unidad dimensionada del ser humano, del Yo. No puedo sino limitarme a recoger sumariamente lo ya dicho.

El ser del hombre, el Yo, es «yo, comunal y etáneo», porque es el acto de la realidad sustantiva la cual es constitutivamente y no aditivamente una realidad de carácter esquemático, esto es, específico. En su virtud, los otros están ya refluyendo primero sobre la realidad de cada persona diversa determinando su ser a ser «yo», el «cada cual». Refluyen además dándole un cuerpo de alteridad que determina el Yo como «comunal». Refluyen finalmente sobre la persona capacitándola y determinando en ella su ser «etáneo».

1.° Ninguna de estas tres dimensiones tiene prerrogativas sobre las otras dos. De alguna manera hay que comenzar la exposición: he comenzado por la dimensión individual como podía haber terminado por ella. Esto no tiene ninguna significación intrínseca. Las tres dimensiones son independientes entre sí. Si están implicadas, no es entre sí, sino en el Yo del que son dimensiones.

2.° Estas dimensiones son congéneres, son radical y esencialmente pertenecientes al Yo en cuanto tal, porque el Yo

es el acto de mi realidad sustantiva, la cual, desde sí misma, de suyo, es congéneremente pluralizante, continuante y prospectiva.

3.° Estas dimensiones pertenecen al Yo de una manera muy concreta: son aquello que mide el modo de ser absoluto de ese Yo en el todo de la realidad. El Yo es un absoluto relativo, y un aspecto radical de esta relatividad es su dimensionalidad. Esta dimensionalidad es la forma como el Yo absoluto está codeterminado a serlo por los demás absolutos.

4.° De ahí que el Yo, como afirmación absoluta en el todo de lo real, es algo que está allende sus dimensiones individual, social e histórica. Porque individualidad, socialidad e historicidad no son justamente sino dimensiones del Yo; por tanto, algo que presupone que hay un Yo. Por eso, al hablar del Yo personal, debe evitarse el penoso equívoco de identificarlo con el yo individual. El «yo» de «cada cual» es sólo una dimensión del Yo personal. No es lo mismo «mi Yo» que el «yo individual, el yo de cada cual». El Yo es *mi* Yo, y es esencial y formalmente «mío» antes de ser yo individual, antes de ser «yo cadacualmente», y precisamente para poder serlo. La suidad del Yo está allende su «cadacualidad» individual. Ser Yo es ser «mi» Yo allende lo individual, lo social y lo histórico: es afirmarse como absoluto, aunque esta afirmación sea dimensionada. No son las dimensiones las que constituyen mi Yo, sino que es mi Yo, el ser mío, lo que hace posible que lo individual, lo social y lo histórico, sean dimensiones propias suyas.

NOTAS

1. En la doctrina oficial de la Iglesia se afirma que el alma no tiene un origen material (Cf. H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchirindion Simbolorum, Definitionum et Declarationem de rebus fidei et morum,* Barcelona, 1965, núm. 360, 1007, 3220), pero Boismard le convence de que la utilización que hace el magisterio de determinadas categorías platónicas sobre la escatología (Cf. H. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona, 1967, núm. 530) y aristotélicas contra el averroísmo («condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma es mortal y única en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda, pues ella no es sólo verdaderamente por sí y esencialmente la forma del cuerpo humano [...] sino también inmortal y además es multiplicable, se haya multiplicada y tiene que multiplicarse individualmente, conforme a la muchedumbre de los cuerpos en que se infunde», H. Denzinger, *ibid.,* núm. 738, Concilio Lateranense V, sesión del 19-XII-1513) no constituyen la proclamación como doctrina de fe de una determinada interpretación filosófica de la inmortalidad, sino más bien la representación de cómo esta fe se articula en una determinada terminología filosófica.
2. X. Zubiri, *Sobre el hombre,* Alianza Editorial, 1986, p. 219. La cita pertenece al texto «La concreción de la persona humana» escrito durante 1975, pero es algo que ya viene madurando desde la década de los sesenta. Cf. X. Zubiri, *El problema de la historia de las religiones*, Alianza Editorial,1993, p. 75.
3. Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia,* Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 403-417; Id., *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad,* Alianza Editorial, Madrid, 1980, pp. 207-228.

4. Más adelante distinguirá entre forma y modo de realidad. Cf. X. Zubiri *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad,* op. cit., pp. 124, 210.
5. Zubiri hablará a veces tanto de «acto ulterior» como de «actualidad ulterior», cf. *El problema teologal del hombre: Dios, religión, cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 156. Sobre la relación entre actualidad y acto puede verse *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, op. cit.,* pp. 133 ss.
6. Sobre la opinión de X. Zubiri acerca de la muerte puede verse su artículo «El hombre y su cuerpo» (1973), en *Siete ensayos de antropología filosófica,* Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia, 1982, p. 90.
7. La afirmación de la mayor radicalidad de su noción de persona frente a otras conceptuaciones puede apreciarse en X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, op. cit.,* pp. 108-109, 165, 180.
8. El concepto de dimensión es importante en X. Zubiri, cf. *Sobre la Esencia, op. cit.,* pp. 124-136, 491-498; también *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, op. cit.,* pp. 205-206.
9. Aristóteles, *Pol.* 1253 A 10.
10. Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia, op. cit.,* p. 244 ss. Las razones que le llevan a mantener la noción de esquema pueden bosquejarse en X. Zubiri, *Sobre el hombre,* Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 187-188; Id., *El hombre y Dios,* Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 60-62.
11. Cf. X. Zubiri, *Sobre la esencia, op. cit.,* p. 235.
12. En «La concreción de la persona humana» Zubiri remite esta cuestión a *Sobre la esencia*, *op. cit.,* p. 256. Cf. *Sobre el hombre*, *op. cit.,* p. 188.
13. Al tratar esta misma cuestión en «La concreción de la persona humana» Zubiri remite a *Sobre la esencia, op. cit.,* pp. 137-141. Cf. *Sobre el hombre, op. cit.,* p. 189.
14. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y razón,* Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 149-153.
15. X. Zubiri realiza una aproximación semejante veinte años antes en el curso «El problema del hombre», cf. *Sobre el hombre, op. cit.,* pp. 228-233.
16. Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre, op. cit.,* pp. 191-192.
17. Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios,* Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 187.
18. Sobre el «cada cual» en una fase anterior del pensamiento de Zubiri puede verse «El problema del hombre» (1953-1954) parcialmente pu-

blicado en *Sobre el hombre*, *op. cit.*, pp. 243-246. En previsión de su publicación Zubiri introduce una nota donde refiere este tema a «la dimensión histórica del ser humano» publicada en *Realitas*, I, (1974).

19. Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre, op. cit.*, pp. 243-246.
20. Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre, op. cit.*, p. 191.
21. Esta dimensión había sido abordada por Zubiri en el curso «El problema del hombre» (1953-1954). Una parte de él, «El hombre, realidad social», está publicado en *Sobre el hombre, op. cit.*, pp. 223-341.
22. Cf. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, op. cit.*, p. 50 ss.
23. Cf. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie,* Hrg. G. Lasson, 3 aufl., Leipzig, Meiner, 1930, & 36. Referencias a la misma cuestión pueden verse en X. Zubiri, *Sobre el hombre, op. cit.*, p. 588 ss. y en X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental,* Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 314.
24. Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre, op. cit.*, p. 260 ss.
25. Cf. Gabriel Tarde, *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, París, 1913.
26. Cf. J. J. Rousseau, *Du contrat social ou principes du droit politique,* París, 1762.
27. Cf. T. Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Form, and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, Londres, 1650.
28. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, París, 1895.
29. Para la diferencia entre funcionalidad de lo real y poder puede verse *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, op. cit.*, p. 80, e *Inteligencia sentiente. Inteligencia y Logos,* Alianza Editorial, Madrid, 1982, p. 36.
30. Cf. R. Worms, *Organisme et société,* París, 1895.
31. X. Zubiri se refiere probablemente al curso inédito *Cuerpo y alma* impartido en 1950. En el artículo «El hombre y su cuerpo», *op. cit.,* explica esta función y afirma también que la ha llamado así desde sus primeros escritos, p. 97.
32. X. Zubiri, «El hombre y su cuerpo», *Siete ensayos de antropología filosófica, op. cit.*, p. 92 ss.
33. En años posteriores Zubiri expondrá para el cuerpo humano un orden de fundamentación que coincide con el propio de la corporeidad social. Cf. X. Zubiri. «Reflexiones teológicas sobre la eucaristía» (1980), en *El problema teologal del hombre: cristianismo,* Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 304.

34. El «cuerpo social» conceptuado en términos de solidaridad y organización es ahora conceptuado primariamente en términos de actualidad.
35. Zubiri ha tratado resumidamente el tema en distintos cursos y escritos. En «El problema del hombre» (1953-1954), publicado parcialmente en *Sobre el hombre*, *op. cit.*, pp. 319 ss.; en *Estructura dinámica de la realidad* (1968) publicado en Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 256 ss.; en «La concreción de la persona humana» (1975) publicado íntegramente en *Sobre el hombre*, pp. 194-196; y en *Hombre y Dios* (1983), *op. cit.*, pp. 66-67.
36. «Esta forma restringida es a la que indebidamente suele llamarse sociedad sin más». Añadido por Zubiri al curso oral.
37. «En sentido restringido». Añadido por Zubiri al curso oral.
38. De aquí hasta el final del párrafo es un añadido de Zubiri al curso oral.
39. «En sentido restringido», añadido por Zubiri al curso oral.
40. Cf. G. Tarde, *Les lois de l'imitation. Etude sociologique,* París, 1911.
41. Cf. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique,* op. cit.
42. Unas apreciaciones parecidas pueden constatarse ya en el curso «Sobre el problema del hombre» de 1954. Cf. X. Zubiri, *Sobre el hombre, op. cit.,* p. 227 ss.
43. X. Zubiri reformula así un párrafo tachado que dice: «Lo único que habría que decir es que entonces quiere decirse que el hombre es algo que está allende y por encima de la diferencia individual y social». Sobre la noción de «suidad» véase X. Zubiri, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad, op. cit.*, pp. 209-215.
44. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* en *Werke,* vol. 12, pp. 33-74.
45. Cf. X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental,* Alianza Editorial, Madrid, 1996, *op. cit.*, p. 308 ss. Id. X. Zubiri, *Sobre el hombre, op. cit.*, pp. 261-263.
46. «Pero bien entendido: impersonal es, como he explicado, un modo de lo personal.» Añadido por Zubiri al curso oral.
47. De aquí hasta el final del párrafo es un añadido de Zubiri al curso oral.
48. «El ser comunal comprende tanto lo impersonal de la sociedad, en sentido restringido, como la comunión personal». Añadido por Zubiri al curso oral.
49. Platón, *Parménides.*
50. X. Zubiri, *Sobre la esencia, op. cit.*, pp. 499-507.
51. Cf. nota 15.
52. Theilhard de Chardin, *Le phénomène humain,* París, 1955.

53. Cf. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode,* vol. 1, Tübingen, 1990, p. 270 ss.
54. M. Heidegger también entiende la historia desde las posibilidades pero su planteamiento se centra en la historicidad del *Dasein* prescindiendo de su dimensión social e individual. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Tübingen, 1986.
55. A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, París, 1844.
56. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften,* 1913, p. 190 ss.
57. Cf. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios,* op. cit., p. 380.
58. A esta conceptuación de la edad Zubiri añadirá nuevos desarrollos en «La dimensión histórica del ser humano» (*Realitas*, I, 1974) y en la «Dimensión histórica» del artículo «La concreción de la persona humana» (1975). Cf. *Sobre el hombre*, pp. 210 ss.
59. Esta lección fue publicada por X. Zubiri en *Realitas*, I, 1972-1973, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid, 1974, pp. 11-69.

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE

3419058

En enero de 1974 Zubiri dio un breve curso en la Sociedad de Estudios y Publicaciones de Madrid sobre el tema *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*. Meses después publicó la última de esas lecciones bajo el título de «La dimensión histórica del ser humano.» El presente volumen recoge el texto de las tres conferencias, más la versión escrita de la última de ellas. La tesis que Zubiri desarrolla en estas lecciones es que el ser humano es a la vez y necesariamente individual, social e histórico, y que estas dimensiones vienen exigidas por su propia realidad específica, que es pluralizante, continuante y prospectiva. No se trata de caracteres conceptivos o culturales sino estrictamente físicos. El phylum humano es pluralizante porque no está formado por la suma de individuos iguales, sino que es una unidad primaria que se pluraliza en individuos. Además, la especie humana es continuante, razón por la cual los individuos conviven. La convivencia viene exigida por la propia estructura de la realidad humana, previamente a cualquier iniciativa de los individuos. Por lo demás, esa versión hacia los otros individuos es filética y, por tanto, abarca a toda la especie. Esto es importante tenerlo en cuenta en la época de la globalización, situando a Zubiri a distancia de todas las teorías que limitan la comunidad de comunicación o convivencia al propio grupo o a estructuras más o menos amplias pero no globales. Zubiri ofrece aquí las bases para la fundamentación filosófica del proceso de globalización. Es la refluencia de todos los demás miembros de la especie sobre cada individuo lo que constituye la convivencia social. Todos los problemas de ésta se deben, precisamente, a los defectos del proceso de refluencia. La especie humana es, además de pluralizante y continuante, prospectiva. Por eso el ser humano tiene historia. «Si el hombre no tuviera una génesis biológica —escribe Zubiri— no se podría hablar de historia.» De este modo, Zubiri intenta ir más allá de la dicotomía clásica entre el «materialismo» histórico que no pregunta más que por las bases materiales de la historia y el «idealismo» que concentra su atención el «sentido» de la historia, y fundamenta un enfoque «realista» de la historia humana.

ISBN 84-206-9088-0

